La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES

Año LI — Tomo LXXXVII — Enero a Diciembre de 1960

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

SALAMANCA — SAN ESTEBAN (APARTADO 17 — 1960

54209

v.87
1960

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, Mich.

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — ENERO - MARZO, 1960 — NUM. 273

Contenido y ámbito de la salvación y redención en el Antiguo Testamento

Al estudiar las ideas teológicas del A. T. debemos distinguir cuidadosamente su génesis y desarrollo, señalando bien las etapas de su aparición en conformidad con los distintos estadios de la revelación viejo-testamentaria. Los que vivimos ya en la etapa mesiánica a la luz de las enseñanzas evangélicas —culminación y superación de los vislumbres teológicos del A. T.— somos propensos a hacer síntesis teológicas conforme al último estadio de la revelación. Esto histórica y teológicamente es un error, ya que no podemos proyectar sobre generaciones viejo-testamentarias luces que son privativas de la revelación evangélica. Por ello, debemos ponernos en guardia contra estas trasposiciones históricas, buscando y estratificando los diversos atisbos y vislumbres teológicos enmarcados en su medio histórico, respetando las paradojas de la economía divina de salvación en la historia.

Al plantearnos el problema de la «redención y salvación en el A. T.» nosotros, los cristianos, inmediatamente lo relacionamos con el problema de la redención personal y de la salvación en ultratumba. No concebimos el mensaje evangélico sino a la luz de la retribución eterna en el más allá, porque las enseñanzas de Cristo son esencialmente trascendentes y metahistóricas, y tratan no de salvar una comunidad o *sociedad* como tal sino a los *individuos con* sus implicaciones estrictamente personales, es decir, se trata de resolver el gran enigma de los destinos personales del hombre en su dimensión espiritual. Esta es la pers-

pectiva cristiana esencialmente personalista, trascendente y espiritualista. Pero para llegar a este estadio definitivo de la revelación es preciso pasar por una zona oscura en la que apenas tiene relieve el destino del hombre en ultratumba. Es una de las paradojas de la economía divina respecto de la salvación de la humanidad. En efecto, el problema del más allá siempre ha inquietado al espíritu del hombre, y de hecho las religiones en sus diversas manifestaciones, aun en los estadios más ínfimos desde el punto de vista cultural, han dado a la solución de este magno interrogante un lugar de preferencia. Es que el hombre es algo más que un conglomerado de materia, es una «planta divina» en expresión de Platón, con un hálito, una pulsación divina que le hace orientarse instintivamente hacia regiones más altas, y aun a aquietar sus angustias acuciantes en un misterioso más allá hacia el cual convergen de un modo o de otro las íntimas aspiraciones del hombre. Por el mismo instinto de conservación personal, y también por un profundo instinto de justicia es impulsado el ser humano a buscar nuevos horizontes de luz y de esperanza en una atmósfera más pura, en la que pueda respirar su plena personalidad. Nada le aterra tanto como el espectro de la muerte, de la desaparición definitiva de su propia personalidad. Por eso el grito espontáneo de su naturaleza es el mismo en todos los tiempos y en todas las latitudes: ¡vivir, siempre vivir!...

La religión por definición es un proceso de vinculación, de acercamiento a un Ser superior, centro de nuestra existencia, pero siempre en el supuesto de que ese Ser superior garantice la felicidad al corazón humano en sus más profundas aspiraciones. Por eso en todas las religiones al lado del culto a ese Ser divino, está también la esperanza de la recompensa en esta vida o en la otra. Es tal la unión de estas dos cosas que no concebimos una religión que haya prescindido de ambos aspectos esenciales, pues responden a una íntima necesidad vital del hombre como tal.

En general, todas las religiones suponen la esperanza de una supervivencia de ultratumba en la que se dé plena aquiescencia a las íntimas aspiraciones del corazón humano. Nosotros, en nuestra mentalidad cristiana, no podemos concebir un movimiento religioso en el que la esperanza de la retribución en el más allá no tenga un papel muy preponderante. Sin embargo,

ese movimiento religioso en el que la esperanza de ultratumba no ha tenido casi ningún relieve —al menos durante muchos siglos— ha existido: es la religión del pueblo israelita, al menos en el período anterior al exilio. Efectivamente, si recorremos las páginas sagradas del A. T. no encontramos ninguna afirmación clara acerca de una retribución en ultratumba hasta dos siglos antes de Cristo. Es desconcertante esta ausencia de afirmaciones sobre el más allá en un movimiento religioso que, por sus concepciones teológicas y morales, estaba muy por encima de todas las religiones contemporáneas de los países circunvecinos, y cuya pureza y altura doctrinal no puede explicarse por una mera evolución natural de un pueblo que se ha supuesto superdotado de una agudísima sensibilidad religiosa, la suficiente para elevarse en sus concepciones dogmáticas y éticas sobre todos los otros pueblos, como lo había estado Grecia para la especulación filosófica.

Es desconcertante para nosotros esta anomalía precisamente en las creencias religiosas de un pueblo que venía de Egipto, donde todo se centraba en torno a la vida de ultratumba. Indudablemente que tiene que haber alguna razón positiva en la mente de los autores sagrados para evitar sistemáticamente el pronunciarse sobre un problema tan trascendental para el hombre. Por eso no pocos autores suponen que este silencio sobre el más allá es artificial y deliberadamente intentado. Indudablemente el pueblo israelita que salía de Egipto tenía que haberse sentido impresionado por las manifestaciones religiosas, impregnadas de la idea de una vida futura, ya que toda la vida social egipcia giraba en torno a la vida de ultratumba. Por doquier se erigían monumentos funerarios —pirámides, mastabas, hipogeos— que recordaban constantemente a los vivientes el pensamiento de ultratumba. Para el pueblo egipcio la vida presente no era sino una mera preparación para la otra.

Comúnmente se suele aducir como razón para explicar esta anomalía que encontramos en los libros sagrados —ausencia de afirmaciones sobre la retribución en el más allá— la preocupación de los hagiógrafos por evitar todo lo que pudiera inducir al culto de los muertos. Moisés en ese caso sería, no tanto el reformador religioso, cuanto el organizador civil que no intentaba dar una nueva religión al pueblo israelita, sino simplemente conservar y adaptar la antigua recibida de la tradición, a las

nuevas prescripciones, de modo que no sufriera las influencias de otros movimientos religiosos. Así urgiría solo los dogmas que podían ser más desfigurados, sobre todo el relativo a la unidad y trascendencia de Dios.

Esta explicación no nos parece suficiente, y creemos que debemos buscar la razón en el punto de vista en que se coloca el autor sagrado al redactar la historia de la revelación. El hagiógrafo considera al israelita no tanto como *individuo,* cuanto como *ciudadano* de una colectividad nacional que tiene un destino histórico concreto, el de preparar el advenimiento del Mesías en el futuro. Yahvé había sellado en el Sinaí un pacto bilateral con un *pueblo* que había escogido como tal, como colectividad nacional, y el individuo en la legislación que es base del pacto, es considerado en función del interés nacional. Yahvé entrará en relaciones con el individuo israelita, pero a través del *pueblo,* de la colectividad nacional, que en los planes divinos tenía que cumplir una misión trascendental en cuanto orientado y lanzado en su proceso histórico hacia los tiempos mesiánicos. Por eso la intervención de Dios en la historia de Israel suele ordenarse siempre a salvar la misión providencial y *profética* del pueblo escogido como colectividad nacional, ya que la idea mesiánica es como la espina dorsal de toda la historia del A. T. De ahí que la historia de Israel y en consecuencia la historia de las relaciones oficiales de Dios con el pueblo escogido hay que entenderlas a la luz de este fin *colectivo* y suprainindividual que preside la economía divina en el A. T. Esta consideración nos puede dar una clave para interpretar ese silencio misterioso durante siglos en las Sagradas Escrituras, sobre un problema fundamental al hombre en cuanto *individuo,* no como miembro de una colectividad histórica. En efecto, los representantes del yahvismo se preocupan más de la existencia histórica de Israel como colectividad nacional —con una misión histórica colectiva—, que de los problemas escatológicos individuales. Al menos en los tiempos anteriores al exilio. Con el colapso de la nación y el destierro babilónico empieza una nueva etapa teológica en la historia de Israel, y los problemas individuales, personales, van acaparando el interés de la literatura bíblica posterior sapiencial hasta culminar en las enseñanzas sobre la vida futura y la resurrección en los libros de la Sabiduría, de Daniel y de los Macabeos, en los que explícitamente se enseña

la doctrina de la remuneración individual después de la muerte. En los tiempos anteriores al exilio los hagiógrafos —haciéndose eco de la creencia popular— hablan de la supervivencia de un substracto de la persona humana, como en ectoplasma, en una región tenebrosa, subterránea llamada seol, que es el paralelo del «kigallu» de la literatura cuneiforme. Allí no existe retribución ni distinción entre sus moradores conforme a sus obras de esta vida. Estos son considerados como una proyección vaga y triste en estado de «sombras». Su existencia es ténue, vaporosa y mortecina, sin ilusiones ni satisfacciones (1). Y es lugar de reunión de todos los vivientes, buenos y malos, sin que existan relaciones afectivas de ellos con el Creador (2). Total, que los vivientes no pueden hacerse ilusiones con esta supervivencia luctuosa en la «tierra del olvido», y, por tanto, esperan los justos la retribución en esta vida. Los Santos Padres se dieron cuenta de este vacío teológico en el A. T., y así San Agustín dice que la Ley antigua nada enseñaba sobre la vida futura (3); San Crisóstomo por su parte, afirmaba que los judíos no tenían las «promesas de la vida eterna» (4), y por fin Sto. Tomás nos dice que en la Ley mosaica solo encontramos promesas de índole terrenal, mientras que las «verba vitae aeternae», solo se encuentran en el Evangelio (5). No obstante, como veremos en la segunda parte de nuestro trabajo, al lado de esta opinión popular de la supervivencia en el seol encontraremos, sobre todo después del exilio, aspiraciones netamente espiritualistas de almas selectas que no quieren contentarse con la opinión lúgubre tradicional, y ansían y presienten una vida confidencial ultraterrena en comunicación con su Dios. Pero esto es ya en la última fase de la revelación viejotestamentaria, una vez que han entrado en crisis las ilusiones colectivas nacionales, y los «sabios» centran sus reflexiones en los problemas de los individuos

---

(1) Sobre el seol, véase nuestro artículo: «La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos». *Salmanticensis*, I (1954), 343-364; P. R. Criado, *La creencia popular del A. T. en el más allá, el seol*, en XV Semana Bíblica Española, 23-56.

(2) Is. 38, 18-22.

(3) PL 34, 509.

(4) PG 57, 185.

(5) I-II, q. 99, a. 6.

haciendo frente a las opiniones tradicionales. Es el caso del autor del Eclesiastés, del libro de Job y de muchos Salmos.

Esto supuesto, al estudiar las ideas salvíficas divinas respecto de la humanidad en el A. T., debemos distinguir dos épocas: una, la más antigua, en la que se destaca la economía divina de salvación sobre Israel y la humanidad como *colectividades*, y otra, la más reciente, en la que aparecen las ideas salvadoras de retribución de los *individuos* en ultratumba. En la primera —anterior al exilio— el hagiógrafo considera al israelita como *ciudadano* de una teocracia y no como *individuo*, con sus intereses particulares y personales. Para el autor sagrado ante todo están los designios providenciales sobre el *pueblo* israelita, con sus implicaciones históricas. Para el hagiógrafo en toda la trama histórica, hay un plan mesiánico colectivo siempre en progreso ascendente, hasta culminar en la plenitud de los tiempos. La primera promesa de rehabilitación del Protoevangelio es en realidad el gran hilo conductor que va engrosando a través de las edades, iluminando siempre las esperanzas de redención de la humanidad caída. La Biblia es la historia de las relaciones oficiales de Dios con la humanidad, de las revelaciones a través del pueblo elegido, instrumento de la especialísima providencia divina en orden a la salvación de la humanidad. El hagiógrafo ante todo considera los destinos gloriosos de Israel como pueblo, y ante esa visión panorámica de los intereses del pueblo elegido como instrumento de rehabilitación de la humanidad, todos los intereses y aun destinos del individuo tenían escaso relieve para su mente obsesionada con la idea mesiánica. Naturalmente, reconocían los derechos inherentes a la misma personalidad humana como individuo, y así, por ejemplo, en el Decálogo y otras colecciones de leyes, muchos preceptos se ordenan a salvaguardar los derechos y a exponer los deberes de los israelitas como individuos, pero esto suele estar en segundo plano en la legislación mosáica y en la literatura profética. Ante todo les interesaba a los hagiógrafos la teocracia, la colectividad nacional, su propio destino histórico. Más tarde las mismas catástrofes nacionales terminaron por arrumbar gran parte de estos sueños colectivos, y en aquel momento de crisis de la conciencia nacional surgió más pujante la consideración de los derechos de los *individuos* en cuanto tales, y se fue debilitando la conciencia de una *solidaridad* nacional, destacán-

dose la responsabilidad individual: en adelante ya no se diría «los padres comieron las uvas y los hijos sufrimos la dentera» (6). Ezequiel, testigo de excepción en la crisis de la conciencia nacional, abre nuevos cauces teológicos en este sentido de forma que se le puede llamar el gran «campeón del individualismo» (7). Con él el sentimiento de responsabilidad personal adquiere más relieve, y después de él encontramos en la literatura sapiencial un esfuerzo reflexivo supremo por salvar los derechos y exigencias de los individuos, y como consecuencia de ello encontramos en las bellas composiciones didácticas o líricas de los «sabios» ciertos atisbos e «intuiciones» de una vida de ultratumba con plena conciencia de retribución en el más allá por las buenas o malas obras de esta vida, y por fin la afirmación clara de una «vida en Dios» en los libros de la época helenística. Pero esta conclusión esperanzadora sólo apareció después de muchos siglos de oscuridad y preparación lenta en los que la historia del pueblo elegido como colectividad había centrado la atención de los hagiógrafos y la Providencia particularísima de Dios. Es la etapa de la soteriología comunitaria que ha de ser superada y suplantada por la soteriología personalista.

1. *Soteriología comunitaria: el "pueblo de Dios".*

Como, antes hemos indicado, la Biblia es la historia de las relaciones oficiales de Dios con la humanidad en orden a su salvación. Esta es la idea central de las Escrituras desde el Génesis al Apocalipsis. Ahora bien, en la economía divina de salvación, podemos distinguir tres etapas: una *prehistórica*, de preparación (el Antiguo Testamento), otra *histórica*, de realización inicial de las esperanzas mesiánicas (Nuevo Testamento), y por fin *metahistórica*, etapa de coronación del mesianismo, de la plena realización de las ideas mesiánicas después de la discriminación definitiva entre buenos y malos, es la etapa reflejada en el libro del Apocalipsis, el canto de triunfo que cierra la revelación bíblica. Ahora bien, existe una profunda unidad latente entre estas diversas etapas, de tal forma que desde las

---

(6) Ez. 18, 2.

(7) P. Auvray, Ezechiel, *La "Sainte Bible" de Jerusalem*, Paris, 1949, 15.

primeras páginas del Génesis hay como una orientación fija hacia la etapa final. Podemos sorprender un hilo conductor que va engrosando a través de las páginas bíblicas: es la voluntad salvífica de Dios respecto de la humanidad caída. Y por ello la historia bíblica es una historia de salvación, es la «historia de un combate que Dios tiene con los hombres, para los hombres y contra los hombres» (8), es el «desarrollo de un drama que pone frente a frente a Dios y al hombre..., es la historia de un combate incesante entre Dios que llama y el hombre que resiste. Y en el centro de esta historia se levanta la Cruz. Esta Cruz es la gran paradoja de la Biblia, y de toda la historia humana: Dios, para salvar al mundo, ha escogido este medio de venir haciéndose clavar en una cruz. Desde las primeras páginas del Génesis hasta las últimas del Apocalipsis, todo tiende y converge hacia esta Cruz, y todo procede de ella; desde el momento en que es plantada en el centro del mundo, el mundo no puede tener sentido sino en ella y por ella. Es el lugar donde el combate entre Dios y el hombre alcanza su paroxismo; es el lugar donde el amor todopoderoso obtiene la victoria definitiva sobre el mal y la muerte... El misterio de la Cruz es el punto culminante de un misterio que atraviesa toda la Biblia: Dios en ninguna parte está más presente y oculto que en el Gólgota: «Dios mío, ¿por qué me has desamparado...?». La historia de la salvación en la Biblia, se encuadra entre dos visiones que constituyen el prólogo y el epílogo de un drama humano: la visión del paraíso perdido y la visión de la ciudad de Dios. Son como dos ventanas abiertas a la eternidad: la revelación de lo que el hombre hubiera podido ser si no se hubiera separado de Dios; la revelación de lo que será cuando la obra redentora del Señor se haya cumplido y la humanidad reconciliada se expansione en la alegría de Dios. El hombre rescatado que ha atravesado la muerte no será el hombre inocente del paraíso. La nueva creación no es una simple restauración de la creación primera: la antorcha que le ilumina es el Cordero inmolado y el hombre en adelante está marcado con el sello del amor que le ha rescatado. Ha entrado en el misterio de la comunión divina, pero para conocerla ha debido atra-

---

(8) S. DE DIETRICH, *Le dessein de Dieu*, Neuchatel, 1948, p. 9.

vesar la muerte. Estas dos visiones del Génesis y del Apocalipsis son los dos faros que iluminan el espacio de la historia humana: esta historia tiene un sentido, una dirección: su palabra última es la victoria definitiva de Dios. Todo el movimiento de la historia se dirige hacia esta victoria cumplida por el sacrificio y la restauración de Jesucristo. Desde el Génesis al Apocalipsis no se trata sino de este combate entre la luz y las tinieblas. Este combate es toda la historia de la humanidad, pero es también nuestra historia, la de cada uno de nosotros. La Biblia es la encrucijada donde Dios nos encuentra en Cristo y nos pone ante su decisión última: con El o contra El» (9).

Supuesta esta idea fundamental de la voluntad salvífica de Dios respecto de la humanidad a través de toda la Biblia encontramos una interpretación armónica y luminosa de la misma, y no es difícil sorprender el hilo conductor de estos designios salvadores de Dios, primero en la prehistoria bíblica, después en la elección de los patriarcas y del pueblo israelita y, finalmente, en la trama histórica de este pueblo excepcional que está lanzado al futuro como vehículo de trasmisión de una misión trascendente.

Ya en las primeras páginas del relato de la creación, la Biblia nos dice que el mundo creado tiene una finalidad, la gloria del Creador. El misterio de la creación es un misterio de amor: Dios crea todas las cosas para que sirvan al hombre, y éste a su vez, se reconozca criatura de Dios. La creación genesíaca es todo lo más opuesto a la idea de una emanación ciega y caótica sin sentido. Todas las obras de la creación, —fruto de la palabra creadora de Dios— tienen razón de ser en la medida que sirvan al que está hecho «a imagen y semejanza» del mismo Dios (10), y como tal, Dios delega en él parte de su dominio sobre la creación (11), pero al nombrarle lugarteniente suyo en la creación, Dios quiere que le reconozca voluntariamente como Señor, pues como ser racional le dotó de libre voluntad. Le sometió a una prueba. El árbol de la ciencia del bien y del mal es el símbolo que marca la distinción entre la divi-

---

(9) Ibid., p. 13.
(10) Gén. 1, 26; 5, 2.
(11) Gen. 1, 26-30.

nidad y la criatura. Esta está sometida a la divisoria entre el bien y el mal, y el hombre a instigación del espíritu maligno quiere traspasarla y ascender a la zona de la divinidad pudiendo determinar libérrimamente lo que es bueno y lo que es malo. Consecuencia de esta aspiración demoníaca es la caída, todo el plan del Creador aparece así trastocado, y es Dios mismo el que quiere restañar la herida, ofreciendo una promesa de rehabilitación. El hombre se verá obligado a someterse al trabajo y al sufrimiento, pero la victoria del demonio no será definitiva, ya que la descendencia de la mujer terminará por aplastar la cabeza de la serpiente (12). Es la primera gran *promesa* cuyo contenido mesiánico se irá explicitando a través de los siglos. En su formulación actual («la descendencia de la mujer aplastará la cabeza de la serpiente»), la promesa es nebulosa y muy general. Serán preciso nuevas revelaciones para iluminarla. En este anuncio vemos la primera intervención de Dios en la historia en orden a la rehabilitación de la humanidad. Desde ahora la idea de «salvación» irá unida a la de «redención» y expiación. Después de la caída la humanidad entró por los derroteros del vicio y del crimen. Sólo una porción selecta se salvó del gran naufragio moral y religioso. Con el primer pecado vino el desorden y el triunfo del egoísmo, y con él el dolor físico y el sufrimiento moral que serán los dos trágicos acompañantes del hombre a través de su dura peregrinación por la historia. El autor sagrado destaca cómo gran parte de los descendientes de Adán escogieron el camino de la perdición. La descendencia de Caín es el símbolo de la envidia, del odio y del crimen (13). Alejados de Dios y de toda ley moral no piensan los cainitas sino en lo material, en las leyes del progreso de la materia. Son los primeros metalúrgicos, los primeros músicos y los primeros poetas, y también los primeros constructores de ciudades. Sin duda en esta descripción hay un deje despectivo del autor sagrado que tiene simpatías por la simplicidad de la vida nómada y campestre más apta para recibir las íntimas inspiraciones de Dios. Frente a los cainitas está la porción selecta que Dios se ha reservado, los setitas, de los que han de salir los patriarcas y el pueblo elegido. Lejos de preo-

---

(12) Gen. 3, 15.
(13) Gen. 4, 1-20.

cuparse del progreso material procuran organizar el culto a Dios viviendo conforme a sus máximas (14). Después del castigo del diluvio, la divinidad se reconcilia con la humanidad y establece un pacto, garantía de su futura conservación, con Noé del que habría de salir la familia privilegiada semítica. La gran promesa de rehabilitación del Génesis se concreta así en la bendición sobre Abraham y su posteridad en la que serían bendecidas todas las gentes (15). Nos hallamos ya con la promesa de la elección de la «gran nación» que ha de salir del patriarca, y que será grande porque será instrumento de la especialísima Providencia divina en orden a la rehabilitación de la humanidad. La alianza con Abraham será renovada en el Sinaí. Es en virtud de la alianza hecha con él que Dios se acordó de los israelitas que gemían en Egipto bajo la opresión faraónica (16). Siempre el destino religioso de Israel es la clave para entender las vicisitudes de su ajetreada historia. La liberación milagrosa de Egipto quedará en la epopeya nacional como el símbolo de la omnipotencia divina desplegada a favor del pueblo elegido contra los poderes que se oponen a su plasmación como realidad histórica nacional. Los hagiógrafos y los profetas recordarán el hecho como un símbolo de la liberación de Israel contra sus enemigos. La liberación portentosa del poder faraónico es el sello que confirma la alianza hecha a los patriarcas en orden a la formación de la nueva «gran nación». En las etapas del Sinaí, Dios hace la declaración solemne: «Seréis mi propiedad entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (17). La afirmación es enfática y muy significativa: Israel es escogido como porción selecta de la humanidad para ser la parte o «heredad» reservada a Yahvé como son los «sacerdotes», y por tanto debe ser una nación «santa», es decir, incontaminada, religiosa y moralmente para poder acercarse a la atmósfera de «santidad» en que se mueva la divinidad. En el vocablo «santidad» se incluye la idea de incontaminación y de trascendencia. Como los «sacerdotes» son los

---

(14) Gen. 5, 24.
(15) Gen. 15.
(16) Ex. 2, 23-24.
(17) Ex. 19, 6. R

intermedios entre la divinidad y los hombres, así el pueblo elegido debe ser el intermedio oficial entre Dios y el resto de los pueblos en orden a la revelación de sus designios salvadores sobre la misma humanidad. Así Israel es la Iglesia de la Antigua Alianza. Israel es concebido como una entidad religiosa con una misión eminentemente religiosa. Esta elección excepcional fue confirmada con un pacto solemne: el pueblo fue rociado con la sangre de la víctima que había sido inmolada a Dios y por ello consagrado como porción perteneciente a Yahvé (18). La legislación que sigue tiende a formar la conciencia teocrática del pueblo, la idea de que pertenece a su Dios. Aún las leyes puramente civiles son presentadas como emanando directamente de la divinidad. Todas las vicisitudes de la vida del pueblo deben estar impregnadas de la presencia del Dios del Sinaí que organizó a los israelitas como pueblo. Toda su vida tiene en los designios divinos un sentido *profético*, en el sentido de que su historia es una preparación hacia una etapa de plena manifestación de Dios. Dios escogió al pueblo israelita no porque fuera mejor que los otros pueblos, sino por pura gracia en conformidad con la gratuita elección de Abraham y la promesa a él solemnemente comunicada. La vocación de este minúsculo pueblo es excepcional: «sed santos como yo soy santo» (19). Estas tremendas palabras puestas en boca de Yahvé incluyen una exigencia vocacional en la comunidad israelita que desborda a la de todos los pueblos del orbe. El pueblo hebreo por vocación debía ser un «pueblo sacerdotal y una raza santa». Es la mejor definición del contenido histórico de la comunidad israelita. Como pueblo escogido por Dios debía «santificarse», es decir, elevarse sobre el común de los pueblos para acercarse a Dios, que vive en una atmósfera de «santidad», es decir, de pureza y trascendencia. Ello supone en Israel una elevación religiosa y moral. Las cláusulas de la alianza del Sinaí son extremadamente exigentes y claras. Dios condicionaba su protección al pueblo al cumplimiento de leyes morales y rituales que debían crear como un valladar protector en torno a la comunidad israelita. Debía ser el pueblo *inasimilable* por excelencia para no paganizarse, para ser «santo», o porción

(18) Ibid.
(19) Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 26; 21, 8.

aparte de todos los pueblos. El ideal propuesto era muy alto, y de hecho sabemos que la historia de Israel es la historia de las prevaricaciones e infidelidades de todo género. De esta apostasía general se salvó siempre una minoría selecta que de hecho fue la que trasmitió el fuego sagrado a través de las generaciones. Particularmente los «Profetas» son los guardianes de la tradición espiritualista de su pueblo. Llevan muy metido en el alma la idea de la vinculación histórica de Israel a Yahvé, Soberano del universo, y plasmador de la comunidad israelita. En su amplia visión teológica de la historia consideran los acontecimientos como manifestaciones de la voluntad divina que va preparando la gran manifestación mesiánica. Israel era el pueblo escogido, pero el fin de esta elección es la gloria de Dios (20). Jeremías nos dice que Israel fue escogido para ser «un pueblo, un nombre y una gloria» (21), de modo que fuera como un reflejo viviente de los intereses de Dios entre los pueblos, mostrando la naturaleza «santa» de Dios al hacerse también «santo» el pueblo elegido (22). Esta situación de privilegio por parte de Israel condiciona toda su vida social, ya que es una exigencia de Dios la «santificación» de su pueblo en sus costumbres y en su vida religiosa: «sed santos como yo soy santo». (23). Isaías es entre los profetas quién sintió más íntimamente esta necesidad de «santificación», de «purificación» y de «incontaminación» aplicada al pueblo de Israel. Yahvé es ante todo para él el «Santo» mientras que el pueblo y el mismo profeta son seres contaminados, impuros (24). Por ello las relaciones de Israel y de su Dios están condicionadas por la naturaleza divina caracterizada en Isaías por la idea de «santidad» o, trascendencia: Dios es el «Santo de Israel» (25), por tanto el pueblo elegido debe ser la comunidad ideal en la que se ponga de manifiesto esa «santidad» de Dios reflejada en sus costumbres. De ahí que la misión específica de Israel es «santificar al Señor de los ejércitos» (26), es decir, reconocerle como «santo».

---

(20) Is. 2, 11.
(21) Jer. 9, 24.
(22) Is. 43, 21; 44, 23.
(23) Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 26.
(24) Is. 6, 1.
(25) Is. 43, 3.
(26) Is. 8, 13.

Pero como Israel es impuro se impone un proceso de purificación en la que se salvará un «resto», como núcleo de restauración en la etapa gloriosa del mesianismo.

Para los profetas Israel es el centro de los destinos históricos del mundo, y por ello las otras naciones se subordinan en su proceso histórico a las exigencias nacionales de este pueblo privilegiado. De ahí que cuando hablan de las naciones es en función de la misión que representan en torno al propio Israel. Dios es el Señor de todos los pueblos sin distinción, y guía secretamente los hilos de la historia privada de los hombres y la pública de las naciones, pero tiene asignados destinos especiales providenciales a ese minúsculo pueblo que ha sacado de la esclavitud de Egipto para ser el ejecutor de sus planes salvíficos sobre las mismas naciones. El profeta ve en todas las cosas y acontecimientos una dimensión espiritual y aún *mesianista,* es decir, instintivamente, en los momentos graves de crisis nacional, y en las angustias y estrecheces de la vida de sus contemporáneos, se dirige a los tiempos mesiánicos, a aquélla época ideal y definitiva que cierra el ciclo histórico de Israel, en la que todas las cosas se situarán en su centro debido y adquirirán su verdadero relieve al servicio de los ciudadanos de la nueva teocracia, que será presidida por el sentido de justicia y de equidad en su más pura acepción. Como consecuencia habrá un reinado de paz —fruto de la quietud de las conciencias y corazones— encontrando el justo el galardón a la virtud, mientras que el pecador desaparecerá de la haz de la tierra como planta exótica que no puede arraigar en el nuevo orden de cosas. Para el profeta existe como una lucha sorda entre el bien y el mal, desde los albores de la historia humana, e Israel es el gran instrumento de Dios y el Mesías el gran protagonista del drama. Así, todas las vicisitudes históricas son consideradas por los profetas como eco de esa lucha sorda que Yahvé sostiene con las potencias del mal. La era del mesianismo será el triunfo total del bien, la «salvación» definitiva de los ciudadanos de Sión que serán anegados en una inundación del «conocimiento de Dios» (27).

Los profetas saben que Dios tiene un designio providencialista en el mundo, pues la historia humana centrada en torno

---

(27) Is. 11, 9; Jer. 31, 14.

a Israel está indefectiblemente lanzada hacia una etapa definitiva de «salvación». Por eso Dios «obra» en la historia. La historia es un «drama que se acerca a su desenlace y en las convulsiones de los fundamentos del mundo político (el profeta) escucha los pasos del Omnipotente que avanza hacia el día de la crisis judicial y de la esperanza de la humanidad» (28). «De este modo Dios reina soberanamente sobre el reino de la naturaleza y en la esfera de la historia, y el colapso de los reinos, la disolución total del viejo orden del mundo..., es para el profeta la prueba cumbre del dominio absoluto de Yahvé, afirmándose y humillando a todo lo que dispute su supremacía» (29). Siempre consideran a los individuos como vinculados a la suerte de la colectividad. Así la religión no es tanto una relación entre Yahvé y los individuos cuanto entre Yahvé y la nación como tal con sus destinos colectivos históricos. Y por ello la idea de «salvación» de los individuos israelitas está en función de la idea del triunfo y liberación de la nación como colectividad. Así los israelitas son objeto de las complacencias divinas en cuanto forman parte de la comunidad. De ahí el principio de solidaridad en el bien y en el mal: Dios premia y castiga a unas generaciones por los pecados de sus antepasados. Esta es la mentalidad dominante en la literatura profética anterior al exilio. Esta mentalidad colectivista nos explica por qué en la literatura profética no encontramos revelaciones ni reflexiones angustiosas sobre el destino del hombre en ultratumba. Ellos viven para los destinos gloriosos futuros de la *nación* en su manifestación mesiánico-teocrática. Todos los otros problemas son secundarios. Ante todo estaba la vocación mesiánica de Israel como colectividad. Por eso para ellos la historia de Israel no es sino la sucesión de estadios o situaciones provisionales que preparan la etapa definitiva en la que Israel sería el centro político-religioso del mundo. Todas las manifestaciones de su vida social son «momentos» históricos que para ellos no tienen sentido en sí mismos, sino en función de esta última y definitiva etapa mesiánica. El autor del libro de Daniel en una esquemática visión teológica de la historia nos pre-

---

(28) J. SKINNER, *The Bookt the Prophet Isaiah*, I, Cambridge, 1951.
(29) R. SMITH, *Prophets*, p. 226.

senta una dramatización histórica en función de la manifestación mesiánica de Israel, pues todos los imperios históricos (babilónico, medo-persa y seleucida), no son sino instrumentos en la preparación del advenimiento de la era mesiánica. Por eso en una dramatización ideal presenta a Miguel —valedor de los derechos del «reino de los santos» (Israel)—, en lucha con el «príncipe del reino de Persia» y con el «príncipe de Grecia», los cuales parecen simbolizar los obstáculos históricos que se oponen a la implantación de «Reino de los Santos». Es la eterna lucha entre el bien y el mal que se cerrará con el triunfo del bien. Los profetas ansiaban el advenimiento de esa era venturosa del triunfo del bien, y la consideraban como la glorificación de Israel como nación. Los futuros ciudadanos participarían de esa gloria futura de su pueblo y en los esplendores de la nueva teocracia encontrarían su «salvación», es decir, el colmo de sus deseos en una sociedad ideal en la que triunfaría la justicia, y la equidad como consecuencia de la inundación del conocimiento de Yahvé. Nada de aspiraciones de retribución en ultratumba, sino de triunfo y de felicidad en esta vida.

2. *Soteriología personalista: la "vida en Dios" del individuo.*

La perspectiva teológica respecto de las ideas de «salvación» y «redención» en la época anterior al exilio es exclusivamente comunitaria y colectiva. No encontramos esperanza de «salvación» del individuo en ultratumba. La obsesión de la idea de Israel como colectividad ha eclipsado los intereses del israelita como individuo, y los hagiógrafos se han limitado a considerar la suerte futura de su nación. Pero esta perspectiva cambió con la gran catástrofe del 587 a. C. La destrucción de la ciudad santa trajo como consecuencia el colapso de las aspiraciones nacionalistas de los judíos, y entonces los problemas puramente *personales* empezaron a tener más relieve en la predicación profética y en la literatura sapiencial. Ezequiel es el forjador del alma judía en el exilio, y en su predicación les inculca la idea de la *responsabilidad individual* como base de una nueva conciencia moral y religiosa frente al exceso de «solidarismo» en el pasado —fruto del alma tribal beduína troquelada en las estepas del Sinaí— que había terminado en hermetismo y exclusivismo nacionalista, opuesto a las vías del universalismo, im-

plícitas en las primeras promesas mesiánicas, concebidas como esperanza de «salvación» para toda la humanidad. En la nueva etapa que se abre con la catástrofe del exilio babilónico cada individuo será responsable de sus actos ante Dios, de forma que ya no pagarán las generaciones futuras por las faltas de los antepasados. Ya no se dirá más: «los padres comieron las agraces y nosotros sufrimos la dentera» (30). Y la religión ya no será un problema entre Dios e Israel como nación, sino entre Dios y el *individuo,* con todas sus consecuencias. Pero esto no quiere decir que desaparezca después del destierro el sentimiento de solidaridad nacional, sino que la «solidaridad» queda atenuada, y los intereses privados se superponen a los colectivos. Así en la literatura sapiencial encontramos una mordaz crítica de ideas tradicionales como la de la ecuación entre el dolor físico y el pecado. Los «sabios» ponen al vivo las angustias personales y buscan solución al problema de los destinos del justo y del pecador. La solución tradicional —justicia divina en esta vida— es insuficiente, y por eso la reflexión de los sabios se concentra en estos problemas exclusivamente personales que terminarán por ser esclarecidos a la luz de la retribución en ultratumba.

Es en la literatura sapiencial postexílica donde encontramos los primeros atisbos e «intuiciones» de retribución en una supervivencia de comunidad con Dios muy diferente de la triste y lúgubre de las sombras en el seol. Los espíritus selectos no podían aquietar sus ansias de inmortalidad con el horizonte sombrío de la solución popular tradicional. Sobre todo, la incomunicabilidad con Dios se oponía a sus más íntimas exigencias religiosas. El israelita fiel y piadoso consideraba como su mayor ilusión el participar en la vida litúrgica del Templo de Jerusalén: los esplendores litúrgicos llenaban su alma de misteriosas e íntimas emociones, porque le parecía que allí se encontraba en una más íntima comunión con su Dios nacional, pues allí veía la «faz de Dios» que quería entrar en relaciones afectivas con su pueblo a través de las manifestaciones oficiales del culto. Dios habitaba en el Templo de un modo particular, y por eso su misma presencia en el monte de Sión era una pren-

(30) Ez. 18, 2.

da del cumplimiento de las promesas mesiánicas hechas al pueblo elegido, y la garantía de su seguridad como colectividad nacional. Ahora bien, esta presencia o comunicación amorosa con Dios, ¿no se podría continuar después de la muerte? ¿Es que con el seol se iba a cortar para siempre esta vida amorosa de relaciones afectivas y espirituales? Tal es el grito angustioso de muchos fieles yahvistas que no podían conformarse en su vida íntima con la sombría solución popular al problema de la supervivencia personal después de la muerte. ¿Dónde, pues, hallar la remuneración de una vida virtuosa, ya que la experiencia cotidiana nos dice que en esta vida triunfan los que viven sin ley ni temor de Dios, mientras el justo sufre calladamente y con frecuencia bajo el peso del infortunio?

Tal es el problema que se planteaban muchos espíritus selectos dotados de una especial sensibilidad religiosa. ¿No habría algún modo de sobrevivir en comunión con la divinidad? En la antigua tradición se hablaba de dos personajes (Enoc y Elías), que habían sido arrebatados al cielo sin pasar por la muerte. Pero éstos eran dos casos excepcionales, aunque dejaban alguna posibilidad de sobrevivir para el justo que mereciera ser liberado de la muerte.

a) *El "libro de la vida".*

Existen algunos pasajes del A. T. en los que se habla de un misterioso «libro de la vida»: Moisés pide a Dios le borre del «libro de la vida», caso de que no perdone al pueblo después de la prevaricación del becerro de oro (31). El salmista pide que los que le persiguen sean borrados «del libro de los vivientes y que no sean escritos con los justos» (32). En ambos casos el contexto parece indicar que se trata del catálogo de los que han de permanecer en vida registrados por Dios. Es una expresión antropomórfica para indicar que sólo subsisten en esta vida los que están inscritos en el misterioso libro en el que Dios lleva la contabilidad de los vivientes. Los pecadores serán borrados del catálogo de los vivientes, mientras los justos al man-

(31) Ex. 32, 32. 33.
(32) Sal. 69, 29.

tener la amistad y benevolencia de Dios están destinados a la vida, a permanecer gozando de esta vida terrena, que es la mayor bendición que Dios puede otorgar (33). Isaías habla de los «inscritos *para la vida* en Jerusalén» (34). La perspectiva se alarga hacia los tiempos mesiánicos. El «Resto» de Sión y los supervivientes de Jerusalén después de la purificación realizada por Dios serán llamados «santos» en cuanto que serán ciudadanos de la nueva Jerusalén, de la nueva teocracia. La perspectiva se extiende a los tiempos mesiánicos como culminación de la historia accidentada en Israel y glorificación terrestre del pueblo elegido. Se trata del derecho de ciudadanía en el nuevo orden de cosas, pero sin trascender a un estadio ultraterreno. En el libro de Daniel la expresión tiene un sentido más escatológico: «entonces se salvarán los que de tu pueblo estén *escritos en el libro*» (35). La afirmación precede en el contexto a la otra más explícita y reveladora: «las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para *eterna vida,* otros para eterna vergüenza y confusión». Nos hallamos ya en una perspectiva netamente escatológica, pero hemos de tener en cuenta que la redacción del texto es del siglo II a. C. Es la etapa de la culminación de la esperanza de «salvación» individual después de muchos siglos de oscuridad (36).

b) *La "vida en Dios" en los Salmos.*

Como antes indicábamos el proceso ha sido largo y laborioso. Los «sabios» buscaban nuevas soluciones al problema de la retribución y de la supervivencia en el más allá. Particularmente los salmistas reflejan esa ansia angustiosa de «salvación» por nuevos caminos. Muchas veces la solución que da el sal-

---

(33) La expresión «tierra de los vivientes» se refiere al mundo actual terrestre: Is. 38, 11; 53, 8; Jer. 11, 19; Ez. 32, 23. 24. 26; Job 28, 13. El mismo sentido viene a tener «luz de los vivientes»: Job 33, 30.

(34) Is. 4, 3.

(35) Dan 12, 1-2.

(36) Cfr.L. Dür, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-judischen Heilanderwartung,* Berlin, 1925, pp. 7-14; B. Rigaux, *L'Antechrist et l'oposition au royaume messianique dans l'Ancien et le N. T.,* 1932, 155.

mista no es más que un clamor angustioso, un anhelo, y por eso muchas veces sus afirmaciones expresadas en forma desiderativa no pueden tomarse como afirmaciones netas, expresión de una esperanza concreta y fundada. Frecuentemente los salmistas ante un próximo peligro de muerte, lanzan un grito de auxilio que simplemente refleja una situación desesperada. Y a veces, como sabían que aún la región de los muertos, el seol, estaba sometida al imperio de Dios, en ciertas ocasiones expresan un deseo desesperado de encontrar en la región tenebrosa la sombra protectora y bienhechora de su Dios como antes en vida, y así parecen manifestar la veleidad de encontrar aún en aquella región de sombras la continuación de la «vida» de intimidad que habían antes mantenido con Yahvé. Es difícil determinar muchas veces los límites de estos íntimos deseos y anhelos, pues el género literario poético en que están expresados no nos permite calibrar debidamente muchas afirmaciones de los salmistas.

En muchos salmos encontramos reflejada la solución tradicional de la supervivencia en el seol (37). El justo y el pecador se distinguen por la manera de morir (38), y la muerte prematura es el mayor signo de desgracia de parte de Dios (39). El gran premio del temeroso de Dios es morir en edad avanzada dejando numerosa descendencia. Si el individuo no recibe personalmente su recompensa, ésta recaerá sobre sus descendientes ya que el hombre sobrevive en cierta manera en ellos. La felicidad de los malvados en cambio es sólo aparente, pues la felicidad verdadera consistía en vivir en íntima comunicación con Dios, gozando de su benevolencia y protección. En la era mesiánica, cuando se manifieste plenamente la justicia divina, entonces la felicidad será sólo patrimonio de los justos. Además, el justo siempre está en mejor condición que el pecador, en cuanto que conoce los preceptos del Señor, y por tanto puede caminar seguro por sus sendas. La conclusión práctica, pues, es encomendarse a la providencia divina y aceptar sus secretos designios. Tal es la síntesis doctrinal del Salmo 37, que sirve

---

(37) Cf. Sals. 6, 5; 30, 9; 88, 4. 5. 10-12; 115, 17.
(38) Sals. 73, 19; 99, 7; 89, 48.
(39) Sal. 26, 9.

de ejemplo para estudiar esta corriente de opinión tradicional sobre el problema de la sanción moral.

Supuesto esto vamos a estudiar algunos Salmos en los que parece se abren nuevas perspectivas y horizontes más esperanzadores, si bien sin precisar el sentido de ciertas «intuiciones» poéticamente expresadas.

En el Salmo 11, después de decir que Dios escrudiña las acciones de los hijos de los hombres, mandando el castigo sobre los impíos, termina diciendo que los «rectos verán su faz» según el T. M. (40). La expresión hebrea puede significar «servir» (41) a Dios, o estar en su presencia principalmente en la liturgia del templo (42). El justo, pues, lejos de huír ante sus enemigos, experimentará los buenos efectos de la amistad divina, libre de la angustia que domina a los pecadores. No parece que se aluda en la frase «verán su faz» a una esperanza escatológica, después del juicio sobre los pecadores (43).

Sentido similar parece que tiene la frase del Sal. 36:

> «Et torrente voluptatis tuae potabis eos,
> quoniam apud te est fons vitae,
> et *in lúmine tuo videbimus lumen*».

El salmista recrimina la pésima conducta del impío que no reconoce los bienes inagotables que Dios derrama sobre todos buenos y malos. Dios es la «fuente de la vida», física, moral y espiritual. Todo procede de El: «ver la luz» aquí equivale a «vivir» (44), y la «luz de Yahve» es la manifestación benevolente y graciosa de Yahve hacia sus fieles (45). En el contexto se trata de la protección que dispensa Dios y de la felicidad que surge de su familiaridad: Dios es fuente de todas las bendiciones terrenas, y es preferible su gracia y comunicación a todos los bienes materiales. Tampoco aquí parece que se insinúe una perspectiva escatológica.

---

(40) Según la Vg, «aequitatem vidit vultus ejus».

(41) En acadio la expresión paralela a «ver la faz», significa también servir. Véase E. PODECHARD, *Le Psautier*, I, Paris, 1949, 56.

(42) Cf. Ex. 23, 15; 34, 23-24; Dt. 16, 16; 31, 11.

(43) Es la opinión de J. CALES, *Le Livre des Psaumes*, I, Paris, 1936. 168.

(44) Cf. Sal. 49, 20; 56, 14; Job 3, 16; 33, 30.

(45) Cf. Sal. 4, 7; 31, 17; 44, 4; 67, 2; 80, 4; 80, 4; 89, 16; 119, 135.

En el Salmo 16 encontramos una profesión de fe y esperanza como expresión y consecuencia del íntimo sentimiento de amistad con Dios. En medio del inminente peligro el salmista siente cierta seguridad al pensar que Dios es su porción y su heredad. Siente a su lado la mano protectora de Dios, y por eso su «gloria» (46), e. d., su alma se alegra y su misma «carne» que no es tanto su «cadáver cuanto el organismo viviente por el que el alma trabaja» (47). Aquí, pues, se refiere a su ser total viviente que se regocija con un pensamiento que las trasforma de alegría: «No abandonarás mi alma al seol ni dejarás que tu santo experimente la corrupción (la fosa)». El salmista recuerda su calidad de «santo», predilecto y amado de Dios como título para que Dios le libre de una tragedia irremediable: ver la fosa, o experimentar la corrupción según quiera traducirse, pues de los dos modos puede entenderse el vocablo hebreo «sajat». El salmista aborrece ir a las tenebrosidades del seol y espera verse libre de sus garras insaciables. La palabra hebrea «sajat» es traducida por los LXX, Vg y Sir, «corrupción», mientras que otras versiones prefieren leer «fosa» o pozo. En concreto, la frase «ver la fosa» equivale a experimentar la muerte (48).

El versículo siguiente no nos aclara gran cosa el problema:

> «Tú me enseñarás el camino de la vida,
> la hartura de tus bienes junto a tí,
> las eternas dichas junto a tu diestra».

El «sendero de la vida» es en el libro de los Proverbios el «sendero de la justicia» (49), y se contrapone a los caminos que conducen al seol y a la muerte (50). Así, pues, no nos concreta nada, ya que puede entenderse simplemente de esta vida en la que el salmista espera continuar viviendo al ser liberado de la muerte, de descender a la fosa o a la corrupción. No tenemos,

---

(46) Algunos autores prefieren traducir «mi hígado» leyendo «kebedi» en vez de «kebodi». Los LXX leen «mi lengua».

(47) A. F. Kirkpatrick, *The book of Psalms*, Cambridge, 1951.

(48) Sal. 49, 10; Job 17, 14; Sal. 30, 10; 103, 4; 107, 20.

(49) Prov. 12, 28; 2, 10; 6, 23; 10, 17; 15, 24.

(50) Dt. 30, 15.

pues, por el simple contexto ni por el significado lexicográfico de las palabras un sentido marcadamente escatológico (51).

La tradición eclesiástica basada en el sermón de San Pedro el día de Pentecostés ha visto en este Salmo una indicación de la esperanza de la resurrección corporal. El Apóstol cita según la versión griega: «no dejarás que tu santo experimente la corrupción» (52), y lo aplica a la resurrección corporal de Cristo. En absoluto nada impide ver aquí el cumplimiento de un sentido típico y aún la explicación exegética basada en una traducción no muy correcta de los LXX como en otros tantos lugares de las citas del A. T., por los Apóstoles como cuando San Pablo habla del triunfo de Jesús sobre la muerte citando las palabras de Oseas según la versión no muy afortunada de los LXX: «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria, dónde está tu aguijón?», cuando en realidad el texto hebreo indica (en consonancia con el contexto), más bien un apóstrofe a las fuerzas ocultas del seol, según la mentalidad popular, para que caigan sobre Efraím como castigo: «¿Dónde están, oh seol, tus plagas, dónde está sepulcro, tu azote?» (53). Nos hallamos siempre con el problema de la manera de argumentar de los Apóstoles a base de la Biblia siguiendo la tradición rabínica conforme al género literario parenético, utilizando unas veces el sentido literal, otras el típico y en la mayor parte de los casos el sentido acomodaticio. ¿Cuál de ellos escoger aquí? El contexto deja amplitud suficiente para escoger cualquiera de las tres interpretaciones, si bien la tradición eclesiástica ha tenido preferencias por la literal.

¿Esperaba el salmista una vida de unión con Dios después de la muerte, aspirando quizá a ser trasportado como Enoc sin pasar por la muerte, o simplemente habla de sus esperanzas de ser liberado de un peligro de muerte, y así continuar «por el sendero de la vida» participando de las delicias que le proporcionaba su vida afectiva con Dios? Quizá la antítesis no

---

(51) Sin embargo, no pocos autores ven en las frases del salmista una alusión a una esperanza de ultratumba. Kittel: es presentimiento de la vida eterna en Dios. König: se traza de una comunidad de vida dichosa con Dios en el más allá. Cf. E. PODECHARD, o. c., p. 69.

(52) Act. 2, 31.

(53) Os. 13, 14, citado por 1 Cor. 15, 55.

está, como dice Kirkpatrick, siguiendo a Ewald, entre «esta vida y la otra, sino entre la vida con o sin Dios». Y todas las fórmulas del Salmo en realidad pueden entenderse aplicadas a la vida presente. Por otra parte no se puede entender el mesianismo del Salmo en sentido literal como aplicado a la persona del Mesías directamente, ya que en el v. 4 habla el salmista del peligro de caer en la idolatría, lo que no es aplicable al Mesías; y por otra parte no hay indicios de cambio de sujeto.

En el salmo 17 el autor pide protección a Dios contra las insidias de sus enemigos, y contrasta el materialismo de estos con sus aspiraciones espirituales, pues aspira a «ver la faz de Yahvé», y «saciarse con su presencia». Es decir, el salmista pide ante todo gozar de la amistad de Dios y participar de todas las bendiciones que de ella se derivan. Es una expresión paralela a «aparecer delante de El en el Santuario» (54). El salmista quiere «saciarse» contemplando la faz de Yahvé al «despertar», a la hora de la mañana en que se solía asistir a las solemnidades del culto (55). Se trata de renovar al amanecer la comunión diaria con Dios (56). ¿No podríamos ver en la expresión «ver la faz de Dios... sácame de tu gloria al despertarme», un sentido escatológico? En ese caso el salmista aludiría al sueño de la muerte, y al despertar de la resurrección (57). Pero el contexto parece excluir esta interpretación, ya que el salmista pide ser liberado de la muerte. Vive absorto en el pensamiento de la compañía de Dios, y quizás tuviera algún presentimiento de que esa comunidad de vida con Dios no se interrumpiría con la muerte, y acaso tuviera una vaga esperanza de una vida futura al lado de Dios, como la encontramos expresada en el libro de la Sabiduría, pero no hay afirmaciones claras sobre ello, y en el contexto la frase puede explicarse sin recurrir a conceptos escatológicos. Por otra parte en las versiones antiguas no se alude al concepto de resurrección. Así los LXX traducen: «Seré satisfecho cuando aparezca tu gloria»; la versión siríaca: «cuando tu fidelidad aparezca»; Teodoción: «cuando aparezca tu mano diestra».

---

(54) Sal. 27, 4; 31, 21; 36, 8-9; 65, 5; 92, 14-15.
(55) Sal. 5, 17; 4, 4.
(56) Sal. 139, 18; Prov. 6, 22.
(57) Cf. Dan. 12, 2.

En el Salmo 49 se trata de las perplejidades del justo ante las riquezas del impío. Pero nadie podrá librar a ese de la muerte, y tendrá al fin que abandonar todo aquello en lo que puso ilusión. Al fin la rectitud saldrá triunfante (v. 14), y Dios hará por el justo lo que no pueden hacer las riquezas:

«Como rebaños son echados (los impíos) en el sepulcro,
devórálos la muerte;
a la mañana dominan sobre ellos los justos,
mientras el seol abre sus fauces,
y consumirá su lozanía.
Pero Dios rescatará mi alma del poder del seol,
porque me elevará a sí».

Los malvados van al seol como un hato de ovejas, pues no se conducen de otra forma que como animales (v. 12). Mueren en la noche, y se van al poder del seol, y en cambio los restos despiertan en la mañana triunfantes, al ver a sus opresores muertos: «ha pasado la noche de la opresión para venir la mañana de la liberación» (58). La clave para entender esta frase es el significado que se dé a la palabra «mañana». ¿Es que se trata de la mañana gloriosa de la resurrección corporal? En el contexto más bien parece indicarse la mañana del día en que Yahvé ejerza su justicia sobre los impíos, liberando así a los justos de sus tiranías e iniquidades (59). Isaías habla del «restaurador de Israel que gobernará a sus opresores» (60). En contraposición a la suerte del impío que desciende a las fauces del seol, el salmista —símbolo del justo atormentado— es liberado de su poder:

«Pero Dios rescatará mi alma del poder del seol,
porque me elevará a sí».

¿En qué sentido? ¿Alude a la vida de ultratumba? ¿El contexto del Salmo parece insinuar que el salmista espera liberarse de una muerte prematura como la de los impíos? El impío no

(58) KIRKPATRICK, *o. c.*, p. 273.
(59) Cf. Mal. 4, 1, 3.
(60) Cf. Is. 14, 2; Sal. 35 y 37.

puede liberarse de la muerte, mientras que el que vive bajo la protección de Dios, tiene más probabilidades de ser liberado de ella en virtud de la benevolencia divina para con él (61). Algunos han querido ver en la frase «rescatará mi alma», o «me recibirá», una alusión a la historia de Enoc (62). Así quizá en un momento de optimismo y de desmedida esperanza el salmista habría expresado su «confianza de que hubiera podido escapar a la muerte y ser llevado a la presencia de Dios» (Kirkpatrick). Otros, en cambio, creen encontrar aquí la tesis de la vida futura, aunque no la de la resurrección. No obstante, parece que si el salmista hubiera tenido esta esperanza luminosa habría dado una solución más clara al problema de la desigualdad del impío y del justo en esta vida. Aquí parece que la compañía y las buenas relaciones con Dios son la mejor garantía para el justo contra la misma muerte, al tener menos probabilidades de ser arrebatado con una muerte prematura como el impío.

En realidad este versículo es enigmático, y prueba de ello es que muchos racionalistas lo han querido suprimir como glosa posterior (Gunkel y Briggs). Wellhausen cree que aquí se alude simplemente a una muerte inminente, mientras que Kittel cree que se refleja en él la esperanza del salmista de ser llevado al cielo sin pasar por la muerte; König en cambio cree que se afirma la fe en la inmortalidad del alma y de su reunión con Dios. Según Podechard el salmista espera salvarse del seol por una especial intervención divina, pero confiesa que es difícil delimitar la frase, que puede explicarse simplemente como una liberación por una intervención milagrosa de Dios de la muerte que conduce al seol. Así, pues, la frase «pero Dios rescatará mi alma (personal), del seol, porque me tomará», es enigmática, y quizá tenga una proyección sobre una verdadera esperanza de ultratumba, aludiendo a una futura vida con Dios después de la muerte, ya como término normal para todos los justos o como excepción al estilo de la suerte reservada a Enoc (63). El estilo de la composición es muy similar al didáctico sapiencial, y bien puede ser de la época inmediata a la composición

(61) Cf. Sals. 30, 2; 33, 18; 86, 13; 103, 4.
(62) Gen. 5, 24.
(63) Gen. 5, 24; Cf. 2 Re. 29, 10.

del libro de la Sabiduría en el que se afirma claramente la retribución en el más allá.

Muy similar por su contenido es el Salmo 73 en el que también se expone el enigma de la prosperidad de los impíos en contraposición a las pruebas a que están sometidos los justos en esta vida. Es ante todo una profesión de fe, la cual después de haber sido probada, sale victoriosa. El salmista, si bien en algunos momentos parece sentir envidia de la condición próspera de los impíos, no obstante, después de reflexionar, desecha esta tentación, ya que la verdadera felicidad está en sentir de cerca la protección de Dios y su favor. Y por otra parte el apartarse de los caminos del Señor lleva inevitablemente a la muerte, mientras que la única felicidad verdadera es acercarse más y más a El. Así el salmista hace una confiada confesión de fe:

> «Pero no, yo estaré siempre a tu lado,
> pues tú me has tomado de la diestra;
> me gobiernas con tu consejo,
> y después la *gloria me acogerá*».

De nuevo aquí nos encontramos con la expresión misteriosa «después la gloria me acogerá». ¿Qué sentido tiene? ¿Se refiere a la «gloria» celeste futura después de la muerte como premio por la virtud del justo? ¿Alude a una liberación de modo milagroso y excepcional como lo fueron Enoc y Elías? Parece que si el salmista tuviera la esperanza de la retribución en el más allá, daría una solución más neta a las perplejidades del justo ante el espectáculo escandaloso de la prosperidad de los impíos.

La palabra «kabod» que traducimos por «gloria» tiene en la literatura sapiencial el sentido de «honor» (64). Por eso quizá aquí sólo se aluda al hecho de que al justo que se deja guiar por los mandamientos de Dios, se le reservará al fin un premio, el de ser honrado y reconocida su virtud públicamente, mientras que el impío que ahora goza de prosperidad, al fin será avergonzado y deshonrado. Las versiones de los LXX y la Vg no hacen alusión alguna a la esperanza de retribución en ultra-

---

(64) Sals. 62, 7; 84, 11, 112, 3; 149, 5; Job. 19, 9; 29, 20; Prov. 3, 16.

tumba, pues simplemente leen: «en consejo me guías y *con gloria* me recibes». Según esta interpretación nos hallaríamos aquí ante una solución parecida a la del libro de Job, cuando el protagonista afirma que está seguro que tiene un «defensor» o «abogado» en el cielo, el cual, al fin se ha de levantar a declarar su inocencia ante sus amigos calumniadores (65).

En los vv. 27-28 del Salmo parece que tenemos expresado el pensamiento del salmista respecto del alcance de sus palabras en torno a la retribución en el más allá:

> «Porque los que se alejan de tí perecerán,
> arruinas a cuantos te son infieles.
> Pero mi bien es estar apegado a Dios,
> tener en Yahvé Dios mi esperanza,
> para poder anunciar tus grandezas
> en las puertas de Sión».

Según esta conclusión del Salmo parece que la mente del salmista no trasciende los límites de esta vida, ya que toda su ansia es continuar su vida de alabanza a Dios en el Santuario de Sión. La mayor felicidad para el fiel israelita era participar de la vida de culto en el Templo, porque allí sentía más de cerca la presencia protectora de Yahvé. El castigo de los impíos consistirá en ser arrebatados prematuramente de esta vida, viéndose privados de lo que constituye la felicidad verdadera del justo.

Como resumen de los pasajes estudiados de estos Salmos, podemos decir que no hemos encontrado expresiones concretas claras y definidas que expresen claramente la esperanza de la retribución en ultratumba, y por tanto no hemos encontrado expresada claramente la idea de «salvación» individual escatológica en el más allá. No obstante, algunas frases se prestan a esta interpretación de un modo vago e impreciso. Por el contexto en absoluto parece que pueden entenderse de la esperanza del salmista de ver reconocida su virtud en esta vida o de ser liberado de la muerte, pero quizá tengan un contenido más hondo y puedan aludir a esperanzas misteriosas aún no del todo definidas y concretadas, y que son más bien expresión de una

---

(65) Job 19, 26.

vaga «intuición» religiosa sobre los verdaderos destinos del hombre después de la muerte. Por eso más bien que creencias las llamamos «vislumbres» o «intuiciones» como expresión de un corazón lacerado y atormentado por el enigma de los destinos del hombre cuando aún no se habían formulado una esperanza clara, fruto de una reflexión intelectual o de una revelación divina.

Por otra parte, algunos de los Salmos antes examinados son hoy considerados por muchos autores como composiciones sapienciales de una época tardía, próxima a la del libro de la Sabiduría, donde claramente veremos expresada la esperanza de la retribución en ultratumba. De este modo la revelación se pudo ir preparando por vislumbres intuitivos o «corazonadas», por parte de los espíritus selectos que más habían profundizado en el mensaje salvador de las Escrituras.

c) *En el libro de la Sabiduría.*

En este libro, de características netamente helenísticas, encontramos por primera vez claramente expresada la doctrina de la inmortalidad, y en este libro encontramos por primera vez también la palabra ἀθανασία en el sentido de inmortalidad (66). Sin duda bajo el influjo de la psicología griega se ha determinado más claramente la composición psicológica del hombre, y ya encontramos algo más que aquél concepto vago del «rúaj»: hálito vital, principio motor fisiológico del hombre. En el libro de la Sabiduría se presume la existencia de un principio subsistente, inmortal, que se halla ligado al cuerpo como en una cárcel, y después de la muerte recupera su plena vida inmortal, ya que el cuerpo no se considera aquí, como entre los semitas, como sustentáculo del alma, sino como una cárcel que no permite al alma ejercer su plena actividad, «pues el cuerpo corruptible agrava al alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa» (67), ya que con la multiplicidad de objetos que le proponen los sentidos, se abstrae ella de la contemplación de su objeto propio. Así, pues, el alma se distingue claramente del

(66) Sab. 3, 4.
(67) Sab. 9, 15. D

cuerpo, y por eso, al descomponerse éste, el alma sigue su propia vida independientemente del cuerpo, consiguiendo su verdadera libertad al entrar en un nuevo estadio de vida plena, mientras que antes estaba como mediatizada en su actividad espiritual y propia por las ligaduras del cuerpo.

Por eso la supervivencia de las almas aparece clara para el autor de la Sabiduría:

«Las almas de los justos están en las manos de Dios,
y el tormento no los alcanzará.
A los ojos de los necios parecen haber muerto,
y su partida es reputada por desdicha.
Su salida de entre nosotros por aniquilamiento
pero gozan de gran paz.
Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados,
su esperanza está llena de inmortalidad.
Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones.
Porque Dios los probó, y los halló dignos de sí.
Como oro en el crisol los probó,
y le fueron aceptos como sacrificio de holocausto.
Al tiempo de su recompensa brillarán,
y discurrirán como centellas en el cañaveral.
Juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos,
y su Señor reinará por los siglos» (68).

Por ello la misma muerte prematura —en contra de la tradición israelita— es considerada como un signo de amistad de parte de Dios, pues precisamente Dios arrebata al justo prematuramente de la sociedad porque le ama especialmente y no quiere que se contamine con la sociedad de los pecadores (69). Y en la vida futura no sólo vivirán asociados a Dios, sino que en cierto modo participarán de su reino y majestad. La perspectiva es ya netamente evangélica, y sobrepasa a todo lo que hemos visto en la literatura del A. T.

Por otra parte, la muerte no es algo que agrade a Dios y que haya querido directamente (70), pues «Dios creó al hombre para la incorruptibilidad (αφθαρσία) y le hizo a imagen de

(68) Sab. 3, 1-7.
(69) Sab. 4, 13-14.
(70) Sab. 1, 13-14.

su naturaleza» (ἰδιοτητος) (71). La muerte es efecto de la intervención del espíritu maligno, por eso los impíos son los amigos de la muerte, sus hijos, ya que la llaman con sus obras, haciendo «pacto con ella» (72). No sólo los justos serán premiados en la otra vida, sino que los pecadores recibirán un terrible castigo por sus trasgresiones. El principio de la sanción de las obras en la otra vida aparece claro y terminante, pues mientras los justos reciben como galardón la compañía de Dios y la participación de su potestad en el gobierno del mundo, los impíos serán castigados (73).

Así, pues, la vida futura depende en todo de las acciones de la vida terrestre, y el justo sufre contento en esta vida los infortunios con el pensamiento de una vida mejor en la otra (74). Es un horizonte luminoso totalmente nuevo que da solución a los grandes enigmas de la vida que los autores anteriores de los libros del A. T. no habían podido descubrir. La divina Providencia se sirvió de los conocimientos de la filosofía griega para preparar la revelación de los destinos de ultratumba, y por otra parte la evolución reflexiva en el concepto de la justicia divina contribuyó no poco a espiritualizar la vida, preparando así nuevos horizontes debidos en definitiva a la revelación divina: «el deseo de la sabiduría conduce al reino» (75).

Llegamos, pues, al término de nuestro estudio viendo cómo aquel anhelo, aquella intuición basada en un deseo de vivir en «comunión» con Dios en los espíritus selectos, en los autores de los Salmos, llevó por fin a la gran manifestación de la esperanza clara de una vida mejor en el más allá. Los conceptos de providencia, de justicia y de rectitud, han ido iluminando las almas de un grupo selecto en Israel hasta llegar a la gran revelación de una vida posterior como sanción a las acciones de esta vida terrestre tan llena de interrogantes y enigmas que nunca hallarán solución si se prescinde de los destinos eternos del hombre. Sin embargo, en el libro de la Sabiduría nada se

---

(71) Sab. 2, 23.
(72) Sab. 1, 16.
(73) Sab. 3, 10.
(74) Sab. 2, 22; 4, 17.
(75) Sab. 6, 18-21. Sobre esto véase M. J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse. Sa doctrine des fins derniers*, RB, 1908.

nos dice de la *resurrección corporal,* concepto que por otra parte era corriente en su tiempo, pues lo encontramos en el libro de Daniel (76), y en el segundo libro de los Macabeos (77). Una vez más debemos reconocer que la revelación divina se manifiesta paulatinamente y de modo fragmentario según el módulo corriente de la Providencia en la historia.

3. *Redención y expiación.*

En la legislación levítica se habla de sacrificios *expiatorios* que tienen un valor redentivo por los pecados del oferente. Y se especifican dos: el sacrificio «pro peccato» (jatta) (78), y el «pro delicto» (asam) (79). Toda la legislación mosáica está penetrada de este sentido de «expiación» por los pecados, y en ello hay un profundo sentido de «redención», de liberación del pecado y de restablecimiento de la gracia de Yahvé. La «sangre» —vehículo de la vida— tiene un sentido expiatorio. La sangre expía por el alma o persona. Hay una idea de sustitución (80). Existe una vinculación del oferente con la víctima. La sangre obra la propiciación ante Dios y sustituye a la vida del oferente que pertenece a Dios. Así Dios en la sangre de la víctima ve como un sustituto de la vida y alma del oferente. La sangre derramada, por otra parte, aparece en todas las alianzas bíblicas y aún extrabíblicas. Así en el caso de la alianza con Abraham (81), y la del Sinaí (82). Ya antes al salir de Egipto la sangre derramada sobre las casas de los israelitas servía para protegerlas (83). Para buscar el sentido profundo de todo esto hay que acudir a ancestrales costumbres del mundo semítico, donde la sangre es el vínculo de unión de las tribus, y derramar su sangre es el símbolo de la entrega total a Dios. En Heb. el vocablo equivalente a «orar» (*hitpalel*) significa pri-

---

(76) Dan. 12, 2.
(77) 2 Mac.
(78) Lev. 4, 1-5, 13; 6, 17-23.
(79) Lev. 5, 14-26; 7, 2-7; Num. 5, 1-7.
(80) Lev. 17, 10-14.
(81) Gen. 15, 8-17.
(82) Ex. 24, 4-8.
(83) Ex. 12, 13-23.

mariamente derramar la sangre ante la divinidad. En las consagraciones de Aarón, del santuario y de los sacerdotes aparece siempre la sangre (84).

Aparte del valor «expiatorio» de los sacrificios por la «sangre» de la víctima, en la S. Escritura se concede valor expiatorio a los méritos del justo, sus oraciones y sus sufrimientos. El poder intercesor de la oración del justo aparece ya en tiempos de los patriarcas: la intercesión de Abraham por los sodomitas paganos (85), el mismo Abraham por su fe y obediencia es causa de «bendición» para sus descendientes y para todos los pueblos de la tierra (86). Isaac y Jacob consiguieron por sus actos virtuosos la confirmación de las antiguas promesas (87). Los «méritos de los padres» pesando en la balanza de los destinos históricos de Israel son el tesoro y reserva para apelar a la misericordia divina. Esta doctrina está basada en el principio de la «solidaridad». Existe una intercomunicación entre los miembros de la sociedad israelita que tiene consecuencias para el bien y para el mal. Los méritos de los justos atraen las bendiciones divinas sobre la comunidad israelita, mientras que los pecados atraen el castigo sobre la sociedad. Así la trasgresión de Jonatás impide la victoria contra los filisteos (88). Sobre todo, las faltas y méritos de los jefes y sacerdotes atraen la bendición o el castigo sobre el pueblo, pues son sus representantes (89). Jeremías y Ezequiel insisten más en el sentido de la responsabilidad individual, y urgen menos el principio de la solidaridad. Ezequiel, sin embargo, reconoce el valor impetratorio de la oración de los justos al decir que ni la intercesión de Noé, Daniel y Job podría apartar la ira divina sobre Jerusalén (90), pues no se niega el valor de esa oración, sino que quiere urgirse la magnitud de la culpabilidad de Judá que no podía ser contrapesada con las oraciones de los más justos personajes de la historia.

(84 Lev. 8, 23; Ex. 29, 10-14; Lev. 8, 14-15.
(85) Gen. 18, 16-33.
(86) Gen. 12, 1-3, 6-7; 13, 14-17; 15, 1-21.
(87) Gen. 26, 2-5; 28, 13-15; 35, 9-12.
(88) 1 Sam. 14, 24-38.
(89) 2 Sam. 24, 1-17; 2 Re. 21, 11-16.
(90) Ez. 14, 14. 16. 18. 20.

El valor expiatorio de los *sufrimientos* de los justos en beneficio de los demás aparece más tarde en la teología del A. T. Según la mentalidad tradicional Dios premia la virtud en esta vida y castiga el pecado, así, pues, no se compagina la idea de un justo que pueda sufrir (91). No obstante, en la segunda parte del libro, de Isaías, encontramos la idea de la intercesión vicaria por el sufrimiento. El poema del «Siervo de Yahvé» es la exaltación más elevada del valor redentivo del sufrimiento de un individuo por la sociedad. Pero la idea es tan nueva que el profeta se pregunta si se dará crédito a lo que va a revelar: «¿quién creerá lo que hemos oído?» (92). Sin embargo, allí está, el «brazo de Yahvé». Las ideas que va a expresar son totalmente nuevas y sensacionales: las humillaciones y sufrimientos del Siervo de Yahvé serán la causa de la redención del pueblo, el «Siervo de Yahvé» consigue su «gloria» y triunfo por el dolor y el sufrimiento. Esto constituirá la admiración de los pueblos. El «Siervo» es totalmente inocente, y sin embargo, sufre, pero no por él sino por los pecadores. Es la gran revelación: «El tomó sobre sí nuestras enfermedades, y cargó con nuestros dolores..., fue traspasado por nuestras iniquidades...» (93). Aquí el «servidor» aparece sustituyendo a los pecadores para llevar por ellos sus sufrimientos. No es una simple «solidaridad», sino una sustitución ante la justicia divina. Es una expiación penal, pues Dios hace recaer sobre él el castigo merecido por los pecados de los demás. Con ello se trata de justificar a los pecadores ante Dios, pues el «Siervo» toma la responsabilidad de los pecados, aunque sin contaminarse. El fruto de sus sufrimientos será una «posteridad» redimida, y después de morir «verá» el triunfo de su obra: «un botín de muchedumbres» (94), es el triunfador que consigue por derecho de conquista la justificación de muchos. No cabe duda que el hagiógrafo piensa en un triunfo escatológico, inaugurando un nuevo orden de cosas (95).

(91 Ex. 20, 12; 23, 20-33; Dt. 4, 25-40.

(92) Is. 53, 1.

(93) Is. 53, 12.

(94) Is. 53, 12.

(95) Sobre el valor expiativo y redentivo de la oración y el sufrimiento en el A. T. véase el artículo *Expiation*, de A. Medebielle, en DBS, III, 47-109.

En Zac. 12, 1, se habla también de una misteriosa víctima del pueblo judío sobre el que se hace un duelo general después de reconocer la falta.

Con todo, esta idea de la expiación vicaria por el sufrimiento es como una isla en todo el A. T., sólo comprensible a la luz del Evangelio, es la culminación del mesianismo, y la mejor introducción doctrinal a las teorías redentivas y expiatorias de la teología neotestamentaria.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

La crítica histórica ante las controversias sobre la gracia en el siglo XVI

Invitado a tomar parte en las jornadas conmemorativas del Cuarto Centenario de la fundación de la Universidad de Evora, pensamos luego en los posibles temas de nuestra intervención, a la luz del plan de los organizadores. Y en él se nos presentaban y ofrecían precisamente, entre otros, las dos clases de problemas, a los que hemos consagrado más vigilias, durante toda nuestra vida: los teológicos y los jurídicos. Quehaceres ineludibles nos hicieron vacilar mucho tiempo, y hasta nos habían inclinado a no asistir; pero una nueva invitación personal, a través de nuestra Embajada en Lisboa, que llegó a nuestras manos, con retraso imprevisto, en el mes de septiembre, nos forzó a dejar otros compromisos, y a presentar este modesto trabajo (1).

1. Este estudio nuestro pretende ser, ante todo, *una llamada a la realidad,* mediante breves observaciones sobre el método y el criterio, que deben prevalecer en la investigación y en el estudio de las controversias surgidas en torno a los problemas sobre la gracia en el siglo XVI, bajo sus diversos aspectos. Sólo así podremos comprenderlos y exponerlos objetivamente; sólo

(1) Nace la Universidad de Evora (1559), en una época de esplendor universitario, cuando todos los potentados deseaban perpetuar su nombre con la fundación de algún centro docente y de otras cosas similares. Por eso no pocos tuvieron vida efímera y lánguida. No se puede emparejar la Universidad de Evora con otras muy célebres en la historia y en aquella época, aunque ahora, en las fiestas centenarias, se la haya citado con ellas como si fuesen de la misma categoría. Antes y ahora hubo jerarquías; Osuna no era Salamanca y Alcalá. Lo singular de Evora puede decirse que se reduce a que allí enseñó Luis Molina durante muchos años, por estar regentada por la Compañía de Jesús, hasta la expulsión sectaria de Portugal. La falta de tradición en Evora y en la Compañía acaso nos explique las desviaciones de Molina. Enviamos este trabajo comprometido, pero desistimos de nuestro viaje, al final, por causas imprevistas.

así haremos Teología y dominaremos la ciencia de las ciencias. El profesional de la ciencia teológica, la ciencia de la revelación y de la tradición, con todo lo que esto incluye, no puede prescindir de la historia y del criterio histórico, como no puede prescindir de otros conocimientos y ciencias auxiliares, si quiere ser verdadero teólogo. El gran Melchor Cano, el teólogo más al día del siglo XVI, y heredero del amplio criterio de su Maestro Vitoria, nos dejó ya esta sentencia sobre la necesidad de la historia en la Teología: *"Etenim viri omnes docti consentiunt, rudes omnino Theologos illos esse in quorum lucubrationibus historia muta est"* (2).

Aparte de otras razones fundamentales, es necesario confesar que perderíamos el tiempo, malogrando los fines naturales de estos Congresos y actos conmemorativos, si procediésemos de otro modo. Venir aquí para tejer un zurcido de elogios, como es de rigor en unos juegos florales, sería impropio de nuestra condición de investigadores; aquí debemos venir para hacer ciencia, para aportar algo nuevo, si es posible, y útil a la conquista de la verdad. Fieles a este criterio, hemos redactado este breve ensayo, con el deseo y la esperanza de que contribuya al conocimiento de la *historia ideológica* de este secular centro de enseñanza. Nosotros no podemos olvidar que la Universidad de Evora nace, como tantas otras, en una época de controversia y de lucha. Aquí enseñó Luis de Molina, el conocido y discutido teólogo de la Compañía de Jesús; debemos creer que aquí se alaboró la célebre *Concordia*, origen y causa ocasional de no pocas discordias, que no debieran existir, a nuestro juicio.

Para lograr nuestro intento, debemos empezar por ser fieles a nosotros mismos, al criterio histórico. Hace ya muchos años, y en plena juventud, nos revelábamos contra los escritores y escritorcillos, que se dedican a regalar patentes de originalidad, con mengua de la justicia y de la verdad histórica. Dijimos ya entonces que Vitoria no estaba sólo, y que tenía padres y abuelos, a pesar de su personalidad bien definida, y de sus aciertos geniales, al dar vida y contenido al Derecho de Gentes y al Derecho Internacional. Por razones semejantes, debe-

---

(2) Melchor Cano, O. P., *De Locis Theologicis*, lib. XI, cap. 2.

mos repetir ahora, que reducir el estudio de las controversias teológicas, en torno a la gracia, en el siglo XVI, al análisis de esas controversias frente a los protestantes, nos parece un desacierto y una falta de perspectiva imperdonables. Más imperdonable sería todavía el reducirlo a Molina y a las *Controversia de Auxiliis*.

Se nos perdonará, si dando culto a la Verdad, lema de mi Orden (3), y a fuer de castellano y español, decimos y exponemos claramente, y sin ambages, ni eufemismos, lo que ya apuntábamos: las *Controversias de Auxiliis no debieron existir*, ni deben existir *otras controversias similares*. Si todas las ciencias deben buscar la verdad, con mayor motivo la Teología, la ciencia de la Verdad, que redime y salva. Trocar en *algo corporativo* una controversia, nos parece un desacierto; creer que una corporación *se mancilla* porque algunos de sus miembros hayan errado y se les censure, nos parece un pecado de infantilismo. Las Naciones y las entidades sociales, ya sea una Orden Religiosa, *están sobre todo esto*. No le han faltado a la Iglesia de Cristo apóstatas, herejes y traidores, y no por eso deja de ser pura e inmaculada. En nuestros trabajos, y para dar ejemplo, *nos hemos complacido* en hacer resaltar los desaciertos de algunos Dominicos, de los Kilwardby, Durando, Javelli y Catherino...

Fundados en estas consideraciones y en este convencimiento, hemos creído siempre que estuvimos más acertados Jesuítas y Dominicos, al elaborarse e imprimirse la obra de Molina, que durante las controversias posteriores. Aunque el teólogo conquense tiene la nobleza y la valentía, que más de uno censuró (4), de confesar que se aparta de S. Agustín y de Sto. To-

---

(3) En el Escudo de la Orden Dominicana van grabadas estas palabras: «*Veritas liberabit vos*».

(4) Los mismos Jesuítas, y los Salmanticenses, *Curs. Theol., De gratia actuali*, disput. V, dub. VII, § 6, n. 181. Con donaire y no menos ironía glosan los Salmanticenses las poco modestas palabras de Molina «*Nos* (Molina), pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia, et praedestinatione, quam toto art. 13. etc., tradidimus...». «*Quae* si data, explanataque semper fuissent forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta (*o virum eo tempore necessarium!*...). Neque lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum divina gratia, praescientia, et praedestinatione cohaerere non posse (*o remedium validissimum, et caecitati opportunum!*...).

más (5), es lo cierto que se publica *la Concordia* en Lisboa, en 1588, con la licencia de un Dominico, la del P. Bartolomé Ferreira, censor oficial de libros por la Inquisición portuguesa (6). Por su parte, los hermanos de Molina, los Padres Jesuítas que primero conocieron el libro en Portugal, no estaban, al parecer, muy conformes con sus opiniones, antes y después de publicado, si creemos al mismo Molina, en sus cartas al General de la Compañía. En otra ocasión referimos estas luchas y divergencias caseras (7), y no vamos a repetirlas. Aquí bastará consignar que Molina, según las cartas publicadas por F. Stegmüller, estaba muy lejos de sentirse satisfecho de sus compañeros de Orden. En Fonseca, S. J., no veía al Maestro, sino al plagiario, que se aprovechaba de sus lecciones y dictados a los escolares (8).

Neque ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati, (*o qualem hominem, et supra Augustinum doctum summae turbationi fatum invidit!...*); ad Pelagianosque, facileque reliquiae illae Pelagianorum in Gallia, quarum in Epist. Prosperi et Hilari fit mentio, fuissent extinctae». Lo subrayado entre paréntesis es la glosa de los Salmanticenses, que *terminan* con estas no menos irónicas palabras, para comentar las últimas de Molina, llenas de jactancia: «*Quasi Deus uni Molinae tandem revelaverit, quidquid Augustino, et Sanctis Patribus, ac sapientissimis Theologis per innumera saecula ad illud usque tempus minime aperuit*». La censura está justificada, pues Molina no guarda ni las apariencias de la modestia; al contrario, se revela como hombre muy satisfecho de sí mismo, aunque no nos diga nada verdaderamente nuevo.

(5) En la *Concordia* de Molina, edición de Lisboa, 1588, q. 23, art. 4-5, disputa 1.ª, memb. último, p. 489, se puedeu leer sus ponderativas palabras, que censuran San R. Belarmino y los Salmanticenses, y donde dice que se aparte de San Agustín. Véase también las q. 23, art. 4-5, disp. 1, memb. 6, p. 422, donde al tratar de la predestinación confiese que la opinión de San Agustín y Santo Tomás "*communior est inter theologos*", y que se aparte de ella. A nosotros nos agrada esta franqueza, prefiriéndola a la actitud de los que falsifican el pensamiento de Santo Tomás para apoyar sus desvaríos.

(6) Hubo, es cierto, alguna anormalidad en la entrega del original al censor, P. Ferreira, O. P., pues Molina se lo dió por cuadernillos separados, en distintos días. Cfr. Norberto del Prado, O. P., *De Gratia el Libero Arbitrio*, t. 3, App., III, pp. 579-81, carta del P. Juan de las Cuevas, O. P., confesor del cardenal archiduque Alberto de Portugal, donde se relata todo esto.

(7) En nuestra obra, *El Maestro Pedro de Soto y las Controversias Político-Religiosas en el siglo XVI*, vol. 2, parte II, cap. 5, pp. 520 y 535.

(8) Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, pp. 548-558. Son dos cartas de Molina a su General el P. Claudio Aquaviva, desde Lisboa, el 20 de agosto de 1582.

Se queja también de su Padre Provincial, amigo de Fonseca, y se ampara y pondera el valor de sus obras, alegando ante Aquaviva los elogios que le habían tributado algunos Dominicos, los catedráticos de Prima de Teología y de Escritura de Coimbra (9). Más adelante se queja, en general, de los portugueses, aludiendo a los celos, respecto de los castellanos (10), como se queja, al mismo General, en 1587, de los censores oficiales de su Orden, por no acabar de verla y entregarla, y porque algunos habían dicho que «*revera, si miramos los Concilios y Padres, parece que mi doctrina se puede convencer de pelagiana*» (11). Impresa la obra, le habla Molina al P. Aquaviva, su General, en carta de 28 de Enero de 1589, de ciertas proposiciones dadas al «reveedor», por «alguno de los nuestros», repite Molina, y *fuéseme el pensamiento* a el que *envió tantas de mí a V. P.*, así que la mucha emolación que en ese tiempo, y después acá ha mostrado, como por conocerse con el examinador y *parecerme suyo el modo de coger estas proposiciones*» (12).

De esto se infiere que estaban muy lejos los Jesuítas *de hacer causa común con Molina*. No ignoraban que las opiniones del teólogo de Cuenca tenían su historia y habían sido muchas veces censuradas. Los juicios de S. Roberto Belarmino abonan esta creencia. Desagrada a S. Belarmino esta obra de *la Concorala* y «*admonuit P. Generalem, antequam lis ulla exoriretur*», acerca de varias proposiciones inaceptables, contenidas en ella (13).

---

(9) *Ibid.*, pp. 560-9. Carta del 6 de marzo de 1583.

(10) *Ibid.*, pp. 571-583 y 679-682. Cartas de Molina al P. Aquaviva, del 21 de abril de 1584, y del 14 de julio de 1590.

(11) *Ibid.*, pp. 584 y 639-48. Cartas del 19 de junio y del 10 de septiembre de 1587.

(12) *Ibid.*, pp. 663-679. Carta del 28 de enero de 1589, desde Lisboa, al P. Aquaviva, General de los Jesuítas.

(13) El P. Astrain, *Hist. de la Compañía de Jesús*, etc., t. 4, p. 103, nota 1, que las copia del P. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinal.*, p. 292, nos refiere cómo S. R. Belarmino «*circa librum* Molinae de *Concordia*... admonuit P. Generalem, *antequam lis ulla exoriretur*, esse in Molina *multae* propositiones male sonantes, et scriptas illi exhibuit». Al parecer son las publicadas por el P. Le Bachelet, S. J., en su obra sobre Belarmino, y entre ellas figuran éstas: «Facienti quod in se est ex suis *naturalibus* Deus non denegat gratiam»; «Gratia *ut sit efficax pendet* ab arbitrio eius cui praestatur: illa enim dicitur efficax cui homo consentit»; «Excusat Pi-

Pero no es necesario buscar testimonios extraños: *el mismo Molina confiesa que su doctrina la enseñó Tapper,* entre otros. El 22 de Septiembre de 1598, desde Cuenca nos dirá, en propia defensa: «Lo segundo, que muchos hombres católicos y los más doctos (!!) que en estos tiempos han escrito contra los errores de Lutero y Calvino, entre los cuales se encuentra el santísimo y sapientísimo mártir Roffense, *Ruardo Tapper* y otros, cuya doctrina como muy católica aprueba la Iglesia, *defienden lo mismo que yo enseño en mi libro.* No veo porqué nuestros adversarios *no se oponen* a la doctrina de estos doctores, y se esfuerzan con tanta instancia en que sea condenada nuestra doctrina, *si es la misma de aquellos*» (14).

Nada más exacto. Sin pretenderlo nos ha facilitado Molina el trabajo. Claro está que *ignoraba Molina,* al parecer, las fuertes y valientes impugnaciones, *en 1551,* de Pedro de Soto, O. P., el gran protector de la joven Compañía, *contra el mismo Tapper,* decano de Lovaina. Molina correteaba entonces por su tierra con sus quince abriles, y no pensaba, acaso, en ser jesuíta. Las que *no debía ignorar* son las *de Báñez* en sus obras ya *impresas.* Tendremos ocasión de volver sobre la refutación de Pedro de Soto; de momento sólo queremos repetir que el estudio de las controversias sobre la gracia en el siglo XVI, debe partir de muy atrás. Digamos luego que nos parece *un anacronismo* y una puerilidad el hablar *de molinismo y de bañecianos.* Ni en Molina *hay nada* fundamentalmente *nuevo,* ni tampoco en Báñez, como es notorio.

La verdad es que Báñez *escribe y también imprime* las obras en que toca estas cuestiones, sin que pretenda otra cosa que exponer la doctrina del Doctor Angélico. No debe olvidarse que Báñez tenía ya preparadas sus obras desde años atrás, y empieza a imprimirlas en 1584, *antes* de toda controversia (15). Po-

---

ghium et Catharinum ab errore pelagiano»; «Acerbe invehitur in sententiam *quam fatetur* esse D. Thomae et communem apud Scholasticos»; «Dicit sententiam S. Augustini de praedestinatione *turbasse multos* doctissimos homines et pene fuisse causam ruina ipsorum». Termina reprobando que Molina hable de su doctrina «*nimis magnifice*».

(14) Astrain, *Ob. cit.*, t. 4, p. 260. La carta está fechada en Cuenca, el 22 de septiembre de 1589.

(15) No incluímos en la Controversia de *Auxiliis* el acto escolástico de Salamanca, en 1582, pues nadie se acordaría del mismo sin las disputas pos-

día *ignorar* hasta la *existencia* de Molina, a quien naturalmente *no cita nunca*. Se ocupa, sí, *de Tapper* y de otros predecesores del teólogo conquense, para refutarles, lo mismo que habían hecho Pedro Soto, en 1551, y otros tomistas de aquella época. No oculta Báñez, como no oculta Medina, su dependencia de los Maestros salmantinos Dominicos que les precedieron en la cátedra de la célebre Universidad (16). Creemos sinceramente que fuera de sus estudios y lecciones universitarias, que reglamentariamente debía dar, *preocupaban más,* por aquellos años, a Báñez, *el dilecto confesor de Sta. Teresa,* los temas espirituales de la incomparable avilesina y su Reforma Carmelitana, antes y después de muerta la Santa (17), *que ninguna otra controversia.*

En una palabra, si todas las controversias del siglo XVI tienen larga historia y deben ser estudiadas, para ser comprendidas, volviendo la vista al pasado medieval, *con mayor motivo las relativas a la gracia.* No puede olvidarse que, bajo este aspecto, *se replantean* en el XVI *los mismos problemas* que se plantearon a S. Agustín en el siglo V, con pelagianos y semipelagianos. El Doctor de la Gracia, el Doctor de Hipona, *llega tan lejos en esta materia como el Doctor Angélico,* y no se puede contradecir a uno *sin contradecir al otro.* Trento no olvida tampoco los Concilios africanos, que condenaron el pelagianismo y semi-

---

teriores, y eran frecuentes en aquella época actos y discusiones como aquella. Era el fin de los mismos, ejercitarse en la controversia.

(16) Véase Bart. de Medina *In 1-2,* carta dedicatoria al P. General de los Dominicos, donde confiesa esto y habla de los robos hechos por extraños, cosa fácil, supuesto el dictado de las aulas.

(17) *Fue Báñez uno de los Confesores de Santa Teresa de Jesús que más estimó ella,* y así nos dirá: « tanto puede el (parecer) de Fr. Domingo (Báñez), que *lo que le parece bien, me parece bien, y lo que quiere, quiero,* y no sé en qué ha de parar este encantamiento». El Sr. Lafuente comenta el hecho así: «Me parece *indudable* que después del P. Gracián (carmelita), el Director que *más apreció Santa Teresa* fue el P. Báñez». La verdad es que durante *toda su vida,* desde que conoció a la Santa, siendo él todavía joven, fue un constantet defensor suyo y de su Reforma, antes y después de muerta (1582) ella. Báñez muere en 1604. Cfr. P. Felipe Martín, O. P., *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores,* y en especial el capítulo 2 de la IIIP., pp. 269 s. La verdad es que se revela Báñez como un verdadero santo, y todos los escritos de Sta. Teresa lo retratan como a un hombre muy espiritual y muy sabio.

pelagianismo, *reafirmando* solemnemente la doctrina de San Agustín, *como él reafirma* la de Sto .Tomás.

***

2.—Sería, sin embargo, una equivocación lamentable el reducir nuestro examen a estas dos o tres épocas. En la génesis del siglo XVI influyen otras causas, *en ésta y en otras controversias*. Creemos haberlo probado en varios trabajos, ajustándonos siempre a este criterio (18). Manipulando incidentalmente estos días la obra de Bataillon sobre Erasmo, nos agradó encontrar en él esta frase, que tan bien rima con nuestra vieja convinción: «*Lo que más falta nos hace a los historiadores del siglo XVI es conocer mejor el XV*» (19-20). Creemos que se ha quedado corto el escritor francés. No basta el conocimiento del XV; es necesario retroceder *hasta el* XII, cuando nace la teología escolástica, que recibió en el XIII su forma científica, gracias a los grandes teólogos de esta época, y muy en particular a Sto. Tomás de Aquino con la *Summa Theologica,* catedral gótica de la ciencia de las ciencias.

En nuestro caso y en la materia de este estudio, *supuesto* el conocimiento del siglo V con S. Agustín, es necesario recordar *las dos tendencias extremas* que se dibujan ya entre los escritores y teólogos del XII, reflejo de las que ya se manifestaron en tiempos de S. Agustín, que no desaparecen por completo en el XIII, XIV y XV, *para dar sus frutos en el* XVI. Es notoria la influencia de S. Agustín en todos los tiempos. Siempre vimos en S. Agustín y en Sto . Tomás dos genios, dos milagros, dos regalos de Dios a su Iglesia en momentos críticos. Cada uno dió lo que tenía que dar en su época y los dos se completan. Con San Agustín tenemos, en suma, el saber de la antigüedad, de los primeros siglos del Cristianismo, de los Padres; con Sto. Tomás tenemos la verdadera *Summa* de la ciencia sagrada, con la pro-

---

(18) Así lo hemos hecho en nuestra obra sobre *Pedro de Soto,* a la que nos remitimos para otros detalles en esta materia, y lo mismo hicimos en otros estudios sobre *Domingo de Soto,* sobre *Trento* y en él lo referente a *las controversias teológico-jurídicas de Indias.* El resultado ha sido siempre el mismo: confirmarnos en esta idea.

(19-20) Marcel Bataillon, *Erasmo en España,* p. XIII (edic. esp., Buenos Aires-Méjico).

fundidad y precisión insuperables que la caracteriza. Se ha dicho, y si no se dijo lo decimos nosotros, que Sto. Tomás es, entre otras muchas cosas, *el Diccionario de S. Agustín*. Le completa y le explica, llevando luz a sus páginas e ideas. La verdad es que al Doctor de Hipona no podemos pedirle la precisión, tan característica del Doctor Angélico. De uno a otro median ocho siglos. Tiene, sin embargo, el Doctor de la Gracia una grandeza de alma y es tan exuberante su saber que cautiva y sorprende. ¡Qué maravillosas son, por ejemplo, todas las obras escritas por S. Agustín en las controversias sobre la gracia, contra el pelagianismo y semipelagianismo, que llenan los últimos veinte años de su vida!...

Por desgracia no acompaña siempre la suerte a S. Agustín, y se abusó mucho de sus escritos y de su nombre. Ya en vida, al recordar una de sus *rectificaciones y retractaciones*, enviaba a sus lectores un ruego angustioso: *Proficere mecum*, escribe S. Agustín al final de su obra sobre la predestinación (21). Leyéndole con ojos críticos y con un mínimo de sentido teológico, nadie podrá culpar a S. Agustín de errores. Habla su lenguaje, como es natural, y es necesario atender al contexto. Pero San Agustín fue menos leído *directamente* de lo que parece. Repárese cómo se *copian* los autores medievales, sobre todo en el XII, *las citas* y *textos* de S. Agustín. El prestigio de su nombre contribuyó a que se divulgasen muchas expresiones, no siempre exactas, al *separarlas del contexto y al deformarlas*. No faltan tampoco libros apócrifos, debidos a sus adversarios, tanto pelagianos como escritores de otras tendencias censurables, que corrían amparadas con el nombre del Santo.

Así surge la tendencia que hemos calificado de *pesimista* y *derrotista*. Parte ya de un falso concepto del pecado original, que viene a vincularlo a la concupiscencia, creando así otros problemas al tratar de su remisión por el bautismo. «¿Quid igitur originale peccatum dicitur? *Fomes peccati*, scilicet *concupiscentia* vel *concupiscibilitas*, sive *languor naturae*, sive tyrannus, qui est in membris nostris, sive lex carnis», nos dice Lom-

---

(21) Se rectifica en esto por haberle obligado a escribir, dice el mismo San Agustín, cuando no estaba preparado. Cfr. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 3-4. (PL, 44, 965), donde estampa el *"proficere mecum"* a los que le argumentaban con sus equivocadas ideas de antes.

bardo, y con él la mayor parte de los Sentenciarios del XII (22). Este seudo-agustinismo tiene adaptos en el XIII, se refugia en el Ariminense en el XIV (23), y llegará a la herejía en el XVI con Lutero. Como los errores se suelen engarzar como las cerezas, tras este concepto grosero del pecado original, surge a su vez la vieja e histórica expresión del *"non imputatur"*. Si la concupiscencia es el pecado, no era fácil ni posible explicar su remisión por el Bautismo, al permanecer ella en nuestro cuerpo. No pudiendo negar esta permanencia, acuden al *"non imputatur"*. Fruto de las mismas fuentes y causas son las teorías *derrotistas,* sobre la libertad y el libre albedrío. A creer a estos aprendices de teólogos, había que imaginarse el estado del primer hombre al modo angélico, que se trueca en algo semejante al de los demonios, al pecar. Olvidan, como veremos, principios fundamentales.

Por el lado opuesto están los que pueden ser calificados de *optimistas* y *nominalistas,* al modo de un Abelardo. Para ellos el pecado original es el reato, la pena, olvidándose de la culpa y de la mácula (24). Un San Anselmo se había colocado entre unos y otros, cifrando el pecado en la *"injustitia"*, que afea el alma, pero no vemos que consiga adeptos, a pesar de la fuerza de sus razonamientos. Suya es la frase: el pecado no está en el cuerpo, escribe, como no está «in sputu vel in sanguine» (25). En cambio, el nominalismo de Abelardo, que parece no existir en el XIII, encaja y es desenvuelto por los *nominalistas* del XIV y XV. El pecado es un nombre, algo así como una *"relatio rationis"*. Las consecuencias se reflejan al valorar el poder del libre albedrío y en la necesidad de la gracia. Si los derrotistas no creen posible el obrar el bien verdadero, ya sea natural, sin

---

(22) Lombardo, *Lib. II Sent.,* dist. 30; Hugo de S. Víctor, *De Sacramentis,* lib. I, P. VII, cap. 28; Rolando Bandinelli, Gandulfo de Bolonia, Pedro Pictaviense, etc., defienden lo mismo y tienen defectos semejantes.

(23) Greg. Ariminense, O. S. A., *In II Sent.,* dist. 30-33, q. 1. El pecado original es «ipsam carnalem concupiscentiam seu fomitem vel vicium concupiscendi», que atribuye a San Agustín.

(24) Abelardo, *Expositio in Epist. ad Romanos,* PL, 173, 866. San Bernardo censuró diversas doctrinas de Abelardo.

(25) S. Anselmo, *Lib. de conceptu virginali et originali peccato,* cap. 7 (PL, 158, 440).

la gracia, dándonos definiciones del libre albedrío inexactas (26); los llamados nominalistas le conceden todas las posibilidades naturales y se olvidan de las exigencias del orden sobrenatural. Son los patrocinadores del llamado *mérito de congruo,* y los que interpretan el clásico aforismo *"facienti quod in se est Deus non denegat gratiam",* en un sentido naturalista, discurriendo como podría hacerlo un filósofo y no como teólogo (27). Si para los derrotistas seudo-agustinianos la gracia preveniente es necesaria, no sólo para prepararse a la justificación, sino para toda obra buena, no reparando en distinciones obligadas; para los nominalistas la necesidad de la gracia responde *solamente* a la ordenación divina y *no* a exigencias intrínsecas de otro orden. Entre ellos prevalece el *voluntarismo* moral y el *posibilismo* teológico. La gracia, nos dicen, es necesaria para la justificación y remisión del pecado por haberlo ordenado así Dios, pero no de un modo absoluto. Para ellos la distinción entre el orden natural y sobrenatural no existe.

En gracia a la brevedad sólo citaremos, a modo de prueba, algunos textos cogidos al azar. Gabriel Biel, que tiene a Occam por Maestro, y se distingue por su piedad, no vacila en escribir: *"Gratia et peccatum absolute et ex natura rei non contrariantur, et per consequens sese non expellunt ex natura rei",* y, por lo tanto, *"Deus de potentia absoluta potest remittere culpam* et poenam *sine infusione gratiae"* (*IV Sent.,* dist. 4, q. 1, art. 1; *Sent.,* dist. 32, q. única). Las conclusiones que nos regala un Pedro de Ailly riman perfectamente con las de Biel. Merecen ser copiadas como exponente del confusionismo reinante respecto de lo sobrenatural. En las *Questiones super Sent.,* lib. I. q. 9, art. 2, escribe Pedro de Ailly: *"Prima conclusio*: Nullus

---

(26) He aquí una muy repetida, tomada de las *Sententiae divinitatis,* tract. II, p. 34. *"Libertas arbitri* est aptitudo rationalis voluntatis, qua potest *malum* gratia *deserente,* bonum *non nisi* gratia *operante,* vel ad bonum non erigitur nisi gratia faciente». Se olvidan del bien natural. No todos los actos de los infieles y pecadores son pecado; pueden hacer actos buenos, con bondad *natural, viribus naturae.*

(27) Marsillo de Inghen, *Quaest. super IV Lib. Sent.,* q. 19; G. Occam, *In II Sent.,* dist. 26; Gab. Biel, *In II Sent.,* dist. 30, q. 1, art. 2, y así otros muchos nominalistas. El R. Martín, O. P., *Le Controverse sur le peché originel au debut du XIV siècle. Textes inèdits.* Louvain, 1930, nos da otros documentos de varios autores.

potest esse amicus Dei, *de lege ordinata,* non habendo in se aliquam qualitatem, infusam, quae sit caritas vel gratia». «*Secunda conclusio*: aliquis potest esse *non* amicus Dei, *de potentia absoluta, habendo* aliquam qualitatem *infusam* quae sit caritas vel gratia». Sin comentario. Al tratar del mérito, siguen la misma trayectoria voluntarista y posibilista. *"Non includit contradictionem* actum esse *meritorium sine omni habitu supernaturali formaliter inherente",* nos dice Biel (28). No se olvide esto al examinar las definiciones de Trento sobre la gracia *inherente.*

En las cuestiones afines, más o menos relaciones con las controversias sobre la gracia, nos topamos, en los mismos autores del XIV y XV, con bastantes errores y desviaciones, que vuelven a surgir en el XVI. Entre los nominalistas se reclutan también en el XIV y XV, algunos defensores de la *predestinación no* gratuíta, sino por los méritos *previstos* (29), como se reclutan los que patrocinan el concursu *simultáneo* y el llamado *indiferente.* No temen estos teólogos en trocar a Dios en lacayo del hombre, si no le emparejan con él, según el clásico ejemplo de los dos remeros (30). El no menos clásico aforismo *facienti quod in se est,* etc., recibe una interpretación naturalista. A todos estos extremos se llega *por olvidar* los postulados *fundamentales* de la verdadera ciencia teológica, como veremos. Los grandes

---

(28) Gab. Biel, *In I Sent.,* dist. 17, q. 2; G. Occam, *In I Sent.,* dist. 17, q. 1; lo mismo Scoto, según reafirma el P. Montefortino, O. F. M., en la *Summa Theol.,* 1-2, q. 109, art. 5, y q. 114. El autor hace una *Summa* al estilo de la de Santo Tomás con *textos* de Scoto.

(29) Pueden incluirse entre los defensores de esta doctrina a pesar de algunas pequeñas diferencias entre ellos, a Enrique Gandavense (muerto en 1293), adversario del tomismo en ésto y én otras cuestiones; a Tomás de Strasburgo, agustino y agustiniano y tomista de ordinario, pero que aqui se aparte de los dos Doctores, como él mismo dice, *In I Sent.,* dist. 41 q. 1, art. 2; Biel, que establece *dos clases* de predestinación, *In I Sent.,* dist. 41, q. 1, art. 1. Juan Bacón ve la causa de la predestinación en el *buen uso natural* del libre albedrío, *In I Sent.,* dist. 41, q. 1.

(30) Marsilio de Inghen, *In I Sent.,* q. 60 circa dist. 38-39; *Quaest. II. Sent.,* q. 16, circa dist. 24-25; Biel, *In II Sent.,* dist. 1, q. 2; d. 26, q. única art. 1; Almain, *Moralia,* tract. II, cap. 1; Mair, el Maior de los escolásticos, nos dirá *II Sent.,* dist. 25, q. 1, lo siguiente: «Deus est paratus cum voluntate agere vel non agere ad nutum voluntatis». También niega que Dios obre «*prius naturae*» en el hombre, al contrario, «Dico quod Deum velle *non est praeveniens,* sed *concomitans* et *simul* se habens».

teólogos del XVI *impugnan* a todos ellos, como impugnan a los que se constituyen en sus herederos en el mismo siglo.

3.—Ahora bien, ¿cómo se nos presentan estas tendencias en el siglo XVI? La lucha entre católicos tomará formas diversas, pero en el fondo *no hay* verdaderas novedades. Por su parte, Lutero y demás heresiarcas heredan y recogen de cada tendencia lo peor, llevándolo hasta las últimas consecuencias. De los seudoagustinianos seleccionan las expresiones más inexactas para defender que la concupiscencia es pecado y que el hombre peca siempre. El *non imputatur* recibirá en ellos el sentido más extrínseco y falso, trocándo a la vez el *posibilismo* nominalista en una *realidad,* al tratar de la justificación.

Sin llegar a estos excesos no faltan controversistas católicos bastantes desorientados, que no saben aprovechar y comprender las enseñanzas de las verdadera ciencia teológica, siempre alerta, en el XIII, XIV, XV y XVI, y acaban *por vincularse* a los antiguos nominalistas en varias cuestiones. El Renacimiento teológico español no basta para evitar estos deslices, aunque bastó para hacer posible Trento, bajo el punto de vista humano, como veremos. Se reclutan estos controversistas *desviados* entre los *autodidactos,* entre los *humanistas* metidos a teólogos, que impresionados por la herejía luterana no supieron conservar la serenidad, ni prescindir de ciertas obras semipelagianas, aunque algunas se divulgasen bajo el nombre de San Agustín. Tras ellos se contagian otros teólogos, que no saben sobreponerse al ambiente y ser fieles a la verdadera Teología.

Para comprender este hecho *no olvidemos* que la situación moral e intelectual de Europa *no era como la de España.* Los españoles de hoy, acostumbrados a ponderar nuestro Siglo de Oro, que nace ya con los Reyes Católicos en el XV, llegando a bien entrado el XVII, con sus florecientes Universidades y su legión de teólogos y sabios, *trasplantan* fácilmente este ambiente y renacer hispánico a otras Naciones. La realidad es muy distinta. Lutero, que no sabía teología, encontró el terreno muy preparado, bajo todos los aspectos, y por eso triunfó. En casi todas partes nos encontramos *con muchas apostasías y con pocos mártires.* El P. Denifle, O. P., el maestro de los historiadores

medievalistas, que tan a fondo estudia en sus obras el luteranismo, solía repetir, con frecuencia, que España se había librado de la herejía y revueltas luteranas, gracias al florecimiento teológico de nuestra Patria (31). Nosotros no olvidamos, sin embargo, *el triunfo,* anterior a Lutero, *de la verdadera Reforma en España,* tan favorecido por Isabel la Católica, ni la calumniada Inquisición, instituída por ella, que nos libró de tantas muertes y revueltas (32), como no olvidamos la sincera fe del Emperador Carlos V y de Felipe II. La verdad es que el pueblo español parece estar inmunizado contra el protestantismo, antes y ahora.

Con esto no queremos decir que todos y cada uno de los españoles se librasen de todo contagio. Aquí y fuera de España hubo teólogos de nota que cedieron ante el ambiente en algunos problemas teológicos, como veremos luego. En Alcalá, en Salamanca y otras Universidades tuvieron el mal gusto de poner cátedra de Nominales y Durando, más, por vanidad y política docente, que por simpatía a tales tendencias. No es posible, sin embargo, encontrar en España figuras de la categoría y *desenfado* de ciertos controversistas católicos de otras Naciones. Por desgracia, no están solos en diferentes lugares. Sin abandonar las *buenas formas,* se nos presentan otros muchos que revelan un gran desconocimiento de la Teología, aunque fueran *obispos y cardenales.* Los Pighius, Pflug, Contarini, Sadoleto y Catharino, con otros varios, pertenecen a esta clase de escritores y polemistas. No pocos de estos están incluídos en los retratados por Domingo de Soto, cuando formula, con motivo de la controversia sobre el pecado original, punto de arranque de muchas teorías falsas, este severo juicio, de gran valor histórico: «*Non desunt* modo non solum ex lutheranorum pro-

---

(31) Era una de las ideas más constantes del P. Denifle, O. P., que repetía a los Padres españoles, como un axioma. Uno de ellos era el P. Jerónimo Coderch, Socio por España del P. General en Roma, según nos lo refirió a nosotros el P. Santiago Ramírez, O. P., hace años, en Friburgo (Suiza).

(32) Contra lo que se propala, los ajusticiados por la Inquisición española representan una cifra mínima comparada con los muertos en Alemania, Inglaterra y demás países protestantes, con las guerras y en la persecución religiosa contra los católicos. La herejía era también un medio de apoderarse de los bienes de la Iglesia.

sapia, (nam sunt in diversa symbola discesi), verum ex numero etiam eorum, qui se *catholicos* arbitrantur, qui *ex Homero inter theologos prodeuntes,* sustinere pergunt, vel *nullum* esse originale *peccatum* vel *non* vere et proprie esse *culpam*» (33).

Y no se vea en esta actitud de Domingo de Soto a un contrario del Humanismo, en lo que tenía de bueno, como fácilmente suponen y propalan ciertos escritores y escritorcillos, ayunos en cuestiones teológicas y más o menos influenciados por las diatribas de tiempos pasados contra la Teología escolástica, que no conocían, ni eran capaces de comprender. Las lenguas clásicas y otros conocimientos humanísticos son utilísimos al teólogo, y bien lo sabían los grandes Maestros de la Teología española, pero no bastan. *La Teología no es la ciencia de los autodidactos,* siempre *catastróficos* en la ciencia de la revelación. El gran Vitoria, a pesar de su notoria amplitud de criterio y de su benevolencia con Erasmo (34), se ve forzado a decir que «*Erasmus ex grammatica fecit se theologum*» (35). Peritísimo y ciceroniano era Melchor Cano y condena por igual las disputas de los teólogos *decadentes nominalistas* y las intromisiones de los *autodidactos humanistas.* A ellos alude también Bartolomé de Medina, O. P., a quien era familiar la lengua hebrea y griega (36).

Prototipo de estos escritores y teólogos es nuestro Ambrosio Catharino. No se dirá que buscamos ejemplos fuera de la Orden Dominicana. Le retrató de cuerpo entero el mismo Domingo de Soto cuando le dijo: «*Iam aetate provectus ex iurisconsulto theologus de repente prodisti*» (37). Entra en la Orden al frisar

---

(33) Domingo de Soto, *De natura et gratia,* lib. I, cap. 8.

(34) M. Batallon, *Erasmo en España*; Luis Getino, O. P., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria.* En las dos obras se trata de ésto.

(35) V. Beltrán, de Heredia, O. U.,*Introducción,* p. XXXI, al vol. IV de la *Bibliot. de Teól. Españoles* (Salamanca, PP. Dominicos), *Lect. Fr. Franc. de Vitoria, In 2-2, Div. Thomae.*

(36) Bart. de Medina, O. P., *In III P. Divi Thomae,* Salamanca, 1596. La licencia del P. General lleva la fecha de 1577. En la *Admonitio ad Lectorem* alude a la manía de citar una palabra, v. gr., amor, en griego, hebreo, latín, francés, español, árabe, alemán, etc., para aparentar cultura. Lo censura, «Quamvis enim linguae hebraicae ac graecae sim studiosissimus, easque in veneratione habeam et suspiciam».

(37) Domingo de Soto, *Apologia contra Catharinum,* cap. 1. Recuerda también la polémica de Catharino con Carranza en Trento.

en los treinta años; fue dominico, pero *no tiene* formación dominicana, es un *autodidacto* en Teología y en las demás disciplinas eclesiásticas, hecho harto corriente en aquella época. La organización de los Seminarios debe mucho a Trento. Hoy no concebimos un Cardenal que no sea sacerdote, ni ciertos saltos en la Jerarquía eclesiástica; en el siglo XVI y en la Edad Media no eran casos raros. Nuestro Catharino era profesor de Leyes en la Universidad de Siena, después de viajar por otras Naciones, y entre sus discípulos tuvo al futuro Cardenal del Monte, Delegado del Papa para presidir el Concilio de Trento en la primera convocatoria, y luego Papa con el nombre de Julio III. Dentro de la Orden Dominicana no se le consideró apto a Catharino, al no ser teólogo, para el cargo de Maestro del Sacro Palacio, como dice el Superior General en su carta al Papa (38); pero esto no impide el que *el mismo Papa* mande a Catharino al Concilio de Trento como *teólogo pontificio* y luego sea honrado con un obispado. No tardó en ser arzobispo y hubiera llegado pronto a cardenal, si no muere, pues ya era Papa su dilecto discípulo en Leyes (39). Por esto se verá cuán poco significan los cargos, con harta frecuencia, en la historia y en la realidad de la vida, para conocer la categoría intelectual de las figuras históricas. Se elegían muchas veces no a los más doctos, sino a los más dóciles para secundar las órdenes de Roma. Entre los que se sentaron en la presidencia del Concilio con el car-

---

(38) Hace unos treinta años topamos con esta carta de Romeo, O. P., que hacía de General, como Vicario, en el Archivo de Florencia, donde trabajábamos. Era inédita entonces, pero ahora figura ya en uno de los volúmenes consagrados al Concilio de Trento por la soc. Goerresiana. Dice así, entre otras cosas: «Beatissime Pater, etc.. Havendosi a fare provisione di novo Maestro di Sacro Palazo, il quale si assume della Religione nostra», le escribe porque «*Qui si e parlato che alchuni delli* Signori Legati hanno *proposto Frate Ambrosio Catharino di Siena*, et molto supplicato per lui. Pater Sanctissime. io cognosco benessimo il decto Padre, il quale certamente e buono et docto, *ma non e scolastico ne apto alle dispute theologali, cum sit potius iurista*». Firma en Trento, 28 de agosto de 1545. Fr. Francisco de Castiglione, Vicario General, O. P.

(39) El nombre de Catharino era el de Lancelottus Politus, que trocó por Catharino por devoción a Santa Catalina de Siena, donde él había también nacido y enseñado. Escribió mucho y tenía un gran talento natural, pero en Teología no basta. Cfr. Quetif-Echard, *Scriptores Ord. Praedicatorum*, II, pp. 144-151.

denal del Monte, figura también el cardenal Regionaldo Pole, santo varón, víctima de las persecuciones del corrompido Enrique VIII de Inglaterra, a donde volvió como Legado del Papa, al reinar la esposa de Felipe II. Era, con todas esas virtudes, tan inseguro en Teología como Catharino. La verdad es que entre los teólogos del Papa en Trento, apenas hay más primeras figuras que Pedro de Soto, el célebre confesor de Carlos V, el Emperador (1542-1548), el que tanto influyó para que el Concilio, tan deseado, fuera una realidad en 1545, tras varios fracasos en su convocatoria. El podía presentarse, en la tercera convocatoria, no como un teólogo desconocido, sino como una figura consagrada ya y queridísima, tras una vida de lucha contra los herejes en Alemania, con sus obras impresas y con la palabra, dentro y fuera de la Universidad de Dilinga (Ausburgo), de la que fue *alter fundator* con el cardenal Otto Truchsess. Fue Pedro de Soto uno de los pocos que no sólo sabía renunciar a obispados y cardenalatos, que Roma y el Emperador le daban de buen grado, por sus grandísimos servicios, sino que también tenía valor e independencia para decir a todos y al mismo Papa las grandes verdades (40).

Pero los hombres como Pedro de Soto, verdadero representante del Renacimiento teológico español en Alemania y naciones limítrofes, no podían coincidir con el autodidacto Ambrosio Catharino, y con sus afines. La verdad es que Catharino chocó y se enfrentó *intelectualmente,* con todos los Dominicos, empezando por Cayetano y Espina, italianos, para seguir con los españoles Bartolomé de Carranza y Domingo de Soto. Cuando Pedro de Soto da la voz de alarma, en 1551, en sus célebres cartas al teólogo lovaniense Ruardo Tapper, al ver el despiste de ciertos controversistas católicos, hace este severo juicio de los libros de Catharino, después de censurar a Pighius y compañía: *"et si ad manus tuas tres libri Catharini de Praedestinatione venerunt,* multo puto *horribiliora* potuisti legere in illis, et in al-

---

(40) Es célebre la *Carta de Pedro de Soto a Pío IV,* escrita poco antes de morir, con la fecha del 27 de abril de 1563. Conminaba al Papa con su responsabilidad y condenación si no declaraban lo del *iure divino* en la residencia, tan deseado por los españoles. En nuestra obra sobre Pedro de Soto. vol. 1, *Apéndices,* p. 376.

tero de *Providentia* et de *Praescientia*" (41). Establece Catharino *dos clases* de predestinación, una extraordinaria, como la de la Virgen, Apóstoles y otros grandes santos, y otra común. En ésta, los *méritos previstos* son la *causa de la predestinación*, contra lo defendido por San Agustín y Santo Tomás.

Por desgracia, no estaba solo Catharino, es uno de tantos; se encuentran sin necesidad de lupa, en diversas partes, y no es donde menos entre Obispos y Cardenales. Recordemos, como símbolo de un ambiente, que en 1535, el Maestro del Sacro Palacio, Tomás Badía, O. P., se vió precisado a prohibir, por semipelagiano, una obra del cardenal Sadoleto (42), muy bien relacionado. En Módena denunciaron los Dominicos a varios protegidos de este buen Cardenal, pero mal teólogos (43). Sostenía amistosas relaciones con Melanchthon, siendo gratos sus escritos a Calvino y Erasmo. Tan equivocado anda este Cardenal, que no duda en escribir en una de sus cartas: "*si aversi a fare solo con Melantone, domani la pace sería stabilita nella Chiesa, ma con Lutero é un altro cantare*" (44). La ingenuidad, llamémosla así, del Cardenal Sadoleto, nos recuerda la del Cardenal Contarini, cuando escribe a su buen amigo el Cardenal inglés Reginaldo Pole: «*il fundamento dell'edificio dei Luterani é verisimo, ne per alcuno modo devemo dirle contra, ma accectarlo como vero e catholico, immo come fundamento della Religione christiana*» (45). Tras ésto ya no sorprenderá que el buen Cardenal Contarini, Legado del Papa en la Dieta de Retisbona, de 1541, llegase a un acuerdo con los protestantes, admitiendo la *justicia imputativa* sin mayores dificultades y menos eufemismos.

Se ha discutido, escribimos en otra ocasión, sobre el origen geográfico de estas doctrinas. Döllinger las ve nacer a orillas

---

(41) Pedro de Soto *Epistola Prima*, n. 8. Se publicaron solamente en la obra de Antón. Reginaldo, *De mente Concilii Tridentini*, en los *Apéndices*. Esperamos tener, por fin, tiempo y vagar para hacer una edición crítica. Son un verdadero *Tratado de Gratia et Libero Arbitrio*.

(42) César Cantú, *Gli eretici*, etc., t. 2, pp. 150-3.

(43) *Ibid.*, pp. 162-3.

(44) *Ibid.*, p. 151. Melanchthon correspondía enviando sus obras a Sadoleto. Véase *Opera omnia Sadoleti*, Verona, 1737, donde se publican varias cartas de este perfecto humanista, por su estilo.

(45) Dittrich, *Regesten und Briefe d. K. G. Contarini*, p. 361. Carta sin fecha.

del Rin, con Pighio y Gropper; Ranke las localiza primero en Italia (46). De hecho las vemos defendidas en las dos partes, saliendo a plena luz cuando unos y otros se juntan en la Dieta de Ratisbona de 1541, aunque ya venían defendiéndose en años anteriores. En torno al cardenal Contarini aparecen en esta Dieta Pflug, Gropper, y Juan Eck, que estaba enfermo. Certeramente escribe Döllinger: «en las últimas conferencias de Ratisbona, donde Melanchthon, secundado por Butzer y Pistorio, tenía por adversarios a los tres teólogos católicos: Gropper, Pflug y Eck, *no encontró* grandes dificultades, pues Gropper *estaba ya* a medio camino, (se le atribuye la obra coloniense *Antididagma*), y próximo a sus ideas; Pflug, *sin formación teológica,* se remitió a Gropper, y, por fin, Eck no pudo vencer la opinión de sus colegas, aparte su enfermedad» (47). Era éste el único teólogo.

Si esto acontecía en problema tan fundamental como el de la justificación, ya puede suponerse qué aconteceria en otras cuestiones de menos trascendencia, si es que las hay, o de menos ruido, para ser más exactos. Lo triste es que en varias cuestiones aparecen contagiados, *por las viejas teorías falsas,* algunos teólogos de nota, esparcidos por diferentes lugares del mundo católico. Unos y otros no se desdeñan, ni reparan en utilizar ciertas obras *apócrifas* y *semipelagianas.* Se trata de la obra titulada *De Ecclesiasticis Dogmatibus* del semipelagiano Gennadio (48). Por su importancia histórica queremos transcribir el *texto citado por muchos* y censurado por los mejores teólogos: «Manet itaque (el libre albedrío, después del pecado original), ad aquaerendam salutem arbitrii libertas, id est rationalis voluntas, sed admonente prius Deo et invitante ad salutem, ut *vel* eligat *vel* sequatur, vel *agat occasione* salutis, hoc est inspiratione Dei. Ut autem consequatur quod eligit, vel quod sequitur, vel quod *occasione* agit, Dei esse libere confitemur. *Initium* (és-

(46) Döllinger, *Le Reforme,* etc., t. 3, p. 293.

(47) *Ibid.,* p. 204. Exponemos todo lo relativo a la justificación en nuestra obra sobre Pedro de Soto, vol. 2, II. P, cap. 4, pp. 387-487.

(48) De Genneadio de Marsella se tienen pocas noticias. Sacerdote, vivió en el siglo v, y muere hacia el 494. En la *Admonitio* de la PL, 42, (1214-1222), leemos: «Quaedam habet a lectura cavenda. Sane hic auctor nusquam in hoc libro meminit peccati originalis, aut baptismatis infantium in remissione peccatorum», ni considera a Pelagio como hereje, etc.

te es el texto citado), ergo salutis nostrae Deo miserente habemus; *ut acquiescamus salutiferae inspirationi nostrae potestatis est*; ut *adipiscamur* quod acquiescendo admonitione cupimus, *divini est muneris*; ut non labamur ab incepto salutis munere, solicitudinis nostrae est et caelestis pariter adjutorii; ut labamur potestatis nostrae est et ignaviae» (49). *Lo censurado* es, por ser el parrafito más socorrido, *la división inaceptable, en el acto humano,* entre la gracia y el libre albedrío, y el conceder que el *consentimiento es obra exclusiva de nuestra voluntad.* Olvidan y desconocen el obrar *íntimo* de Dios en nosotros, mediante su gracia, en el orden sobrenatural.

Parecida doctrina encontramos en la *De Praedestinatione et gratia,* tan duramente censurada por Son Roberto Belarmino, *por dividir,* en el capítulo nono, la acción de Dios con la gracia y la del libre albedrío. También censura el mismo santo el capítulo quince, donde viene a sostener que *dos con igual gracia* uno se convierte y otro no. Más errónea es la *De Praedestinatione Dei libellus,* en la que encontramos de nuevo la *vieja teoría* heredada por los nominalistas sobre la *predestinación* fundada en *los méritos previstos,* como en su causa. Dejando a un lado el *Hypognosticon,* por inofensivo, y que pasó por obra de San Agustín antiguamente, debemos recordar la obra de Fausto, obispo de Riez y semipelagiano, del siglo v, pero posterior a San Agustín. Su obra de *Gratia Dei et Libero arbitrio,* es uno de los citados por Tapper, a quien le advirtió su carácter semipelagiano nuestro Pedro de Soto, y no sin causa. La verdad es que en ella se encuentran *casi todos los errores impugnados* por Pedro de Soto, *en las cuestiones de la gracia y del libre albedrío,* ya sancionados por la Iglesia en varios Concilios africanos, que no olvidan al gran San Agustín.

Se comprende fuese fuente preferida por ciertos controversistas del xvi, poco firmes en los principios de la verdadera Teología, *pues parece escrito contra los protestantes y Calvino.* Todo su empeño se cifra en la defensa del libre albedrío y la necesidad de las obras, sin preocuparse de la gracia, amén de la impugnación del *error predestinacionista,* que consiste en la *defensa* de una predestinación positiva al mal. Aparte de esto,

---

(49) *De Ecclesiast. Dogmatibus,* cap. 21 (PL, 42).

se encuentran también, en la misma obra de Fausto, *los argumentos que todos los enemigos de la gracia,* de San Agustín y de Santo Tomás, *han empleado* en los siglos posteriores y hoy día. *Nihil novum.* Es una de las ventajas y uno de los frutos que nos proporciona la lectura *directa* de la antigüedad. Para Fausto, Dios da a todos su gracia, y la gracia está a nuestra disposición como *el agua de una fuente pública.* El símil es suyo. En lo demás *todo* depende de nuestro libre albedrío *solamente.* Las clásicas sentencias de San Agustín no tienen sentido (50). Para que la confusión fuese mayor, corrían también otros escritos bajo el nombre de San Jerónimo y de San Ambrosio, aunque eran del mismo Pelagio y de autores sospechosos. El célebre Baronio y San Belarmino, llamaron la atención sobre estas fuentes heréticas, como lo había hecho ya, mucho antes, Pedro de Soto (51).

Los frutos de esta desorientación no podían faltar. Si figuras como la de Driedon llama venerable a Fausto, y si un decano de la Universidad de Lovaina, como Tapper, bebe en fuentes tan sospechosas, no puede sorprendernos que venga luego un Lessio, S. J., aceptando doctrinas semejantes, y que San Belarmino censura a Luis Molina porque *"excusat Pighium et Catharinum ab errore Pelagianorum"* (52). Si repasamos un poco, al detalle, algunas cuestiones, podemos advertir fácilmente como salen mal libradas de la pluma de varios escritores. El célebre Alberto Pighio, que se gloría de extraer su doctrina, *"non ex scholis sed ex divinis litteris",* y reduce el pecado original a una mera privación, nos dirá luego que el *prepararnos* a la

---

(50) En nuestra obra sobre Pedro de Soto, vol. 2, II P, cap. 1, pp. 255-272, exponemos al detalle las ideas de estas obras sospechosas.

(51) S. Rob. Belarmino, *Controv. de Gratia et Libero Arbitrio,* lib. II, cap. 14, donde escribe: «Commentarios istos (a S. Pablo), falso tribuitur San Ambrosio, viri docti non sine causa iudicant». En ellos está la doctrina sobre la *predestinación* fundada en el *buen uso, previsto* por Dios, *de la gracia,* como causa de la misma predestinación. Baronio, Annales, a. 490, llama la atención sobre el peligro de las obras de Fausto.

(52) Astrain, S. J., *Hist. de la Compañía de Jesús,* etc., t. 4, p. 163, que lo copia del P. Le Bachelet, S. J. Se refiere a la página 414 de la *Concordia* de Molina, edición de Lisboa de 1589, donde cita a Pighio, lib. 8, *de Libero Arbitrio,* cap. 2, sobre la predestinación. A la opinión de Catharino consagra todo el membrum 3, pp. 406-410.

gracia depende *sólo* de nosotros. De lo contrario, añade, *"frustra, stulte et ridicule"* se nos manda: *"convertimini ad me"* (53). Venosti coincide con Pighio en lo del pecado original, y admite el mérito de congruo, pero defiende la necesidad de la gracia actual (54).

Más sorprendente es que teólogos verdaderos, como Juan Eck († 1543), y Conrado Kock de Wimpina († 1531), que pueden ser considerados como seguidores fieles de San Agustín y Santo Tomás, en estas cuestiones de la gracia, pues exponen bien todo el proceso de la justificación, vienen a *tropezar,* ya sea materialmente, si se quiere, al exponer lo relativo al *consentimiento,* y todo por el célebre textito de Gennadio en la obra *De Ecclesiasticis Dogmatibus,* que citamos antes (55). En el mismo pecado cae Tapper, que reproduce el textito de Gennadio como si fuese de San Agustín (56). En cambio Driedo, a pesar de su concepto de Fausto y de la obra de Gennadio, cuyo textito cita, sabe librarse y ser fiel a San Agustín y Santo Tomás. Para terminar debemos advertir que Molina y Lessio *recogieron,* en estas y otras cuestiones afines, *parte de estas viejas tendencias.* Molina es de los que interpretan el *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* en un sentido naturalista, como los antiguos nominalistas, pero advierte que no se trata aquí de mérito alguno. Dios dará la gracia en virtud de una especie *de pacto* establecido por El mismo. Se resucita una vieja opinión pía. Lo malo es cuando trata del consentimiento a la gracia, donde cita también el histórico texto de Gennadio, *De Ecclesiastcitis Dogmatibus,* como tantos otros (57). Lessio puede ser considerado como un admirador de Molina y de Tapper.

No salen mejor paradas *las cuestiones afines* de la pluma de Pighio y compañía, ya se trate de la *ciencia de Dios,* ya de la *causalidad divina,* ya de la *predestinación.* No es posible de-

---

(53) Alberto Pighius, *Controversiarum,* etc., Tractatus, I, de peccato originali, fol. 4-8; *De Libero hom. Arbitrio,* lib. VI, fol. 81-3. Aquí es donde están esas frases duras.

(54) R. Venosti, *De praedestinatione,* lib. II, cap. 22 y 28.

(55) J. Eck, *Enchiridion,* etc., cap. 31; Loemer, *Die vortrident Katholiche Theol.,* p. 128.

(56) Pedro de Soto *le advirtió* que *no era* de San Agustín, pero vuelve a insistir en su doctrina en la *Explicat. Articul.,* art. 7, p. 220.

(57) Molina, *Concordia,* etc., q. 14, art. 13, disp. 10, p. 44; disp. 8, p. 35.

tenernos aquí en esto. Baste advertir que en ellos encontramos *todas las conocidas doctrinas de los que,* sin reparar en dificultades y en la dependencia de unas cuestiones teológicas con otras, *no dudan* en convertir a Dios en un *espectador,* en *lacayo* del hombre, con su *concurso simultáneo e indiferente,* y en *adivinador* de las *decisiones* de cada ser humano, al *ser colocado en estas o en otras circunstancias.* Llegan a tan absurdas conclusiones a través de ciertas teorías, no más fundadas, acerca de la ciencia de Dios y de las decisiones de su libre voluntad. Se imaginan *tres clases de ciencia* en Dios, como se imaginan *una serie de instantes* en los actos de su divina voluntad. En uno y otro caso pierde Dios su soberanía, y se trueca en *espectador paciente* de nuestros quereres, buenos o malos, para contarnos en el número de los predestinados o de los reprobados. *Sólo* de nuestra libérrima voluntad depende el *buen uso* de la gracia y de los demás dones naturales y sobrenaturales. En ese buen uso tenemos *el secreto y la causa* de la predestinación a la vida eterna y a la gloria.

Aunque hay ciertas diferencias entre ellos, es indudable que podemos citar aquí los nombres de Pighio, Venosti, Tapper, Ambrosio Catharino, O. P., Crisóstomo Javelli, O. P., Toledo, S. J., Miguel Medina, O. F. M. y el discutido Luis Molina, S. J. La lista, con ser variada, podía acrecentarse. Tanta fuerza tiene el ambiente y algunos factores ajenos a la especulación teológica. Sorprende, a la verdad, cómo hombres de indudable ingenio, se olvidan de los postulados de la verdadera Teología y no vacilan en despojar a Dios de su soberanía, *para comprometer,* a la postre, *lo que trataban de salvar.* ¿Hay algo más incompatible con nuestra libertad que el aprisionarla en el cúmulo de circunstancias posibles de nuestra existencia...? ¿Hay algo más imaginativo y menos teológico que la serie de instantes concebidos por el dominico Crisóstomo Javelli, aceptados, luego, con leves diferencias, por los jesuítas Francisco de Toledo y Luis de Molina?... No tuvo éxito Javelli entre los suyos (58), pues una sólida tradición teológica hacía difícil el contagio; pero no se

---

(58) Crisóstomo Javelli fue impugnado luego por otros Dominicos, como sucedió siempre en la Orden, de modo que «nec nominetur in nobis», dice Quetif-Echard, *Scriptores Ord. Praedicatorum,* t. 2, pp. 104-5. Murió Crisóstomo Javelli después de 1538 pero se ignora la fecha exacta.

pierden sus imaginaciones, como no se pierden los desaciertos de Tapper, Catharino y los de otros teólogos nominalistas de los siglos precedentes. La verdad es que las entidades y corporaciones *sin tradición,* como la nueva Compañía de Jesús, y las que estaban trabajadas por *una herencia poco aceptable,* estaban más expuestas al contagio, en estos y en otros problemas (59). Ante los excesos de Lutero y Calvino no todos los católicos supieron conservarse en el justo medio de la verdadera Teología.

***

4.—Ahora bien, ¿cómo contribuye la verdadera Teología, la de San Agustín, y de Santo Tomás, a la forja del siglo XVI, y con qué caracteres se nos presenta?... Con una sola frase podíamos contestar: la verdadera Teología, la que habían consagrado ya los Concilios africanos en las cuestiones que nos ocupan, y la que será consagrada por el Concilio de Trento, había logrado su perfección con las aportaciones del Doctor de la Gracia, y del Dr. Angélico, que es también el Doctor del orden sobrenatural, como es el mejor defensor de la naturaleza y de sus fueros. Con él se reviste la Teología, en el siglo XIII, con los caracteres de la verdadera ciencia, para regalarnos una serie de postulados y principios, que nos señalan para siempre las rutas de las nuevas conclusiones ante las controversias de todos los tiempos. Recordemos brevemente algunos de ellos.

Entre los muchos méritos de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, con la cual la Teología se nos presenta como verdadera ciencia, no es el menor el haber *articulado* todas sus cuestiones *con un método y un orden* tan acabados y perfectos, que parece haberse logrado en ella esa perfección orgánica de los seres vivientes, salidos de la mano de Dios. Basta leer y meditar los breves prólogos e introducciones de los diferentes tratados y cuestiones, para ver que todos ellos, y hasta el más insignificante de sus artículos, responden a un plan y a un orden preconcebido en la mente del Doctor Angélico... Decididamente

---

(59) Hablamos de todos ellos y exponemos su doctrina, con frecuencia textualmente, en nuestra obra sobre *Pedro de Soto,* vol. 2, II. P., cap. 5, pp. 496-535.

debemos confesar que el largo proceso de sistematización de la ciencia sagrada, de esta ciencia de las ciencias, ciencia de lo revelado, se concluye y cierra con el Doctor Angélico, y no ha sido superado, ni lo será fácilmente. Por desgracia, no todos comprenden esto y no son pocas las obras que, queriendo ser teológicas, no lo son, al faltarles el método, el orden, la savia teológica, al ser cortadas las arterias connaturales al organismo, y a la ciencia que tiene a Dios por objeto formal, *sub lumine revelationis* (60).

El primer efecto logrado por la *Summa Theologica* de Santo Tomás, en todo hombre estudioso, se cifra en disciplinar su inteligencia y en familiarizarse con el *método teológico*. Es indudable que cada disciplina intelectual pide y tiene su método pedagógico; la Teología no podía ser una excepción, aunque muchos lo olviden. ¿Será necesario advertir que las *cuestiones teológicas* deben ser estudiadas y resueltas teológicamente, con *método y orden teológicos?* Más de una vez nos ha agradado definir la *Teología como la ciencia de Dios* y la ciencia de ir a Dios, *que traducido* en otros términos vale tanto como decir que es la ciencia de Dios, bajo todos los aspectos, de Dios creador y de Dios Redentor, de Dios principio y fin del hombre; de Dios en sí mismo y en su imagen, el Hombre, saliendo de sus manos y tornando a su seno; de Dios hablándonos como Creador y de Dios hablándonos como Redentor, revelándonos por Jesús, el Divino Maestro, y por sus Apóstoles, las verdades sobrenaturales, con los medios que nos han de conducir a nuestra perfección integral, en cuanto imágenes naturales y sobrenaturales de Dios, y al goce del mismo Dios en los cielos.

En esto tenemos algo que no puede olvidar el teólogo, pues no puede proceder como el filósofo. ¡Y con qué frecuencia se olvida ésto!... El teólogos debe ser esclavo del método teológico, que se cifra en partir siempre de Dios, objeto formal de la Teología, y contemplarlo todo a través de Dios, aunque analice el ser del hombre y sus pasiones, pues con esto no intenta otra cosa que analizar la *Imagen de Dios,* para lograr que sea una *imagen perfecta y acabada,* para *divinizarla,* o si se quiere, para *contemplar a Dios en su imagen.* Es el método *descendente.*

---

(60) Léase el prologuito de la q. 2, de la I. P., de la *Summa Theol.* y se comprobará esto que decimos.

propio de la Teología. El filósofo, por el contrario, utiliza, en sus intentos, de orden natural, para elevarse al conocimiento de Dios, el método *ascendente,* partiendo de las criaturas tangibles y visibles, de la cognoscible por la sola razón humana, rastreando, a través de ellas, la condición de su hacedor y causa primera.

Aparte de esto, en Teología se parte de las verdades de fe, de lo revelado, indiscutible para el creyente y para el teólogo. Hacemos Teología explicando, desenvolviendo esas verdades y dogmas. El Teólogo no puede prescindir de la Sagrada Escritura y de los Concilios, con las definiciones pontificias. Si después de tratar de Dios, en sí, y de sus divinos atributos, de sus actos y operaciones inmanentes y *ad extra, no podemos contradecirnos, ni olvidar* los principios y verdades fundamentales de este análisis de Dios, *al descender* al estudio de Dios en su imagen, en el hombre, con todo lo que esto incluye (61), *así tampoco* puede olvidar el teólogo las enseñanzas de los Libros inspirados y las interpretaciones *consagradas* en las definiciones conciliares o pontificias. Buscar soluciones humanas a cuestiones particulares, sin reparar en las consecuencias de esas soluciones y en su relación con lo indiscutible y de fe, es lo más antiteológico y destructor que puede imaginarse. Un filósofo y un menestral pueden discurrir así; un teólogo, no. En la Teología, Ciencia de lo revelado, de los dogmas de fe, tenemos muchos misterios y muchas verdades sobrenaturales que sobrepujan la capacidad del hombre; en Teología no puede aspirar el teólogo a otra cosa que a explicar lo explicable, con sus consecuencias; pero llegamos, con frecuencia, a ciertos puntos cruciales, donde el teólogo debe confesar el misterio. Lo que no es jamás lícito, ni teológico, es adoptar la solución del menestral, al alcance del más lego, derrumbando el edificio teológico, con las conclusiones tan trabajosamente elaboradas. Es lo que sue-

---

(61) Es el objeto de la *Segunda Parte* de la *Summa Theologica,* dividida por los discípulos en *Prima secundae* y *Secunda secundae* (1-2, y 2-2), que es la Teología Moral de Santo Tomás, la parte más nueva y personal, y que nosotros podemos dividir en dos partes desiguales: *De fine hominis* et *De mediis pervenienai ad finem hominis,* scilicet *ad Deum,* y también *De actibus quibus homo attingit finem suum,* y en esto tenemos los tratados y cuestiones sobre la gracia, las virtudes y dones divinos, que truecan los actos humanos en medios aptos para merecer y llegar a la vida eterna, a Dios.

len hacer los que siguen un camino al tratar de Dios, de sus divinas perfecciones, de sus actos, de su conocimiento intuitivo, de su voluntad, de su causalidad divina, y luego siguen otro al exponer lo relativo a la gracia y al libre albedrío, a la predestinación y cuestiones afines. De muy distinto modo procedieron San Agustín y Santo Tomás que *no dudaron en rectificar y retractarse* los dos en alguno de los aspectos de estas cuestiones. ¡Qué maravilloso es San Agustín al pronunciar su histórico *"proficere mecum"*, aludiendo a su retractación sobre el gran misterio de la predestinación, confesado por San Pablo...!

Firmes en estas bases los verdaderos teólogos, no podían olvidar tampoco uno de los mayores aciertos del Doctor Angélico: *la distinción neta entre lo natural y lo sobrenatural.* Hace años ponderamos, en un trabajo especial, su importancia *en la Teología y en el Derecho*; hoy nos atrevemos a decir, que es posible no haya doctrina de más felices y universales resultados *en los dos campos.* Uno y otro han sido incluídos en los temas propuestas por los organizadores de estos actos conmemorativos de la Universidad de Evora, teniendo en cuenta que ambos fueronn cultivados y preferidos en el XVI, el siglo de Trento, el siglo de los grandes descubrimientos geográficos y del Derecho Internacional. Toda la obra teológico-jurídica de Francisco de Vitoria, O. P., Padre y Fundador del Derecho Internacional, desde su cátedra de la Universidad de Salamanca, *no tiene otra base que la distinción radical entre el orden natural y sobrenatural,* pues de ella proceden los *dos principios* heredados del Doctor Angélico, como es notorio y creemos haber probado (62). Por eso no insistimos aquí.

---

(62) Para toda la parte jurídica y teológico-jurídica nos remitimos a nuestra obra, *La Teología y los Teólogos-juristas Españoles ante la Conquista de América,* un vol. de más de 700 pp. en 4.°, 2.ª edición, Salamanca, 1951. En ella analizamos cinco siglos, en gran parte, desde Santo Tomás a Vitoria, con los del XVI y XVII. Pusimos por lema uno de esos fundamentales principios: *Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit Ius humanum quod est ex naturali ratione».* Div. Thomas, 2-2, q. 10, art. 10. El influjo de viejas teorías en lo referente a la Iglesia y al Estado, donde el protestantismo avanzó también hasta las últimas consecuencias, lo expusimos en el último y largo capítulo de más de cien páginas, en nuestra obra sobre *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica.* Hicieron aquí lo que en las cuestiones teológicas. Las controversias del XIV, con los Marsilio de Padua

Limitándonos al aspecto que ahora nos interesa, es evidente que los aciertos y errores en torno al pecado original, se reflejan luego en múltiples cuestiones: pero de un modo particular en lo que atañe a las controversias sobre el libro albedrío y la gracia, con las de la justificación y afines, bajo muy distintos aspectos. Al frenar el Doctor Angélico la tendencia derrotista, que tantos adeptos tuvo en el XII y en el XIII, por presentarse bajo el nombre de San Agustín, hizo a la ciencia teológica el mayor servicio que pudiera desearse. Los que llamamos seudo-agustinianos, pues no merecen otro nombre, comprometían muchas cosas, al darnos un concepto tan grosero del pecado original. Peligraba el verdadero concepto del pecado, peligraba su remisión, peligraba el libre albedrío, peligraba el mismo concepto de lo natural y sobrenatural. En buena Teología ni Adán y Eva eran ángeles antes del pecado, ni se trocaron en demonios al pecar. El Doctor Angélico nos da la clave al regalarnos este principio de oro: *"Ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per pecatum"*. Es para alabar a Dios y agradecer a Santo Tomás su buena costumbre de resolver los problemas más tribiales acudiendo *a principios de carácter general,* y de consecuencias múltiples. Nos regala este principio al responder a una de esas cuestiones, más o menos intrascendentes y casi pueriles, que el ambiente del XII imponía, y se reflejaron hasta en la controversia sobre la Inmaculada. Se trataba de saber cómo sería la generación antes del pecado, cómo nacerían los niños, y cosas semejantes (63).

Si la aplicación de este principio de Santo Tomás le bastó a Vitoria para *descartar los títulos falsos* y revalorizar los *Derechos naturales* de los Indios, a pesar de su infidelidad y de todos los pecados imaginables, como probamos en nuestra citada obra, *también servirá a los verdaderos Teólogos,* inspirados en

---

y los Occam, más las del XV, darán sus frutos en el XVI... con los Príncipes alemanes y Enrique VIII de Inglaterra.

(63) Div. Thomas, *Summa Theol.*, I. P., q. 98, art. 2. *"Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum"*. Bien puede decirse que todos los artículos de la *Summa* responden a una razón histórica y teológica. Los deslices del XII se reflejan, y se revelan en las objecciones que el Santo se pone a sí mismo.

el Angélico, para la defensa del libre albedrío, con todas sus consecuencias. No podemos detenernos en más detalles, pues sólo tratamos de señalar *los jalones de la ruta* de la verdadera Teología. Sí diremos, sin embargo, que con esto ganó el concepto del pecado original, al cifrarse analógicamente en lo formal y propio de todo pecado, con su culpabilidad, la privación real y efectiva de la gracia, y de la justicia, amén de la mácula consiguiente en nuestra alma. Ganó, aclarándose y perfeccionándose, la doctrina de San Agustín, y quedaron *descartadas* las expresiones y doctrinas aprovechadas por Lutero en el XVI para subsistir lo que hay de verdad en las heridas causadas por el pecado *hereditario* en el hombre. *El acto humano es harto complejo,* para no sufrir los efectos de influencias extrañas, reflejándose la privación de la justicia primitiva y de la gracia santificante, con la *rebelión natural y consiguiente* de las pasiones y potencias sensitivas, que tienden a su objeto al desaparecer el freno sobrenatural. Aunque nuestra inteligencia y nuestra voluntad, con su libre albedrío, conserven su naturaleza y condición íntegras, los actos libres del hombre pueden ser obstaculizados *al interponerse* causas e influencias extrínsecas a las potencias operantes. ¿No conocemos y sabemos todos los cristianos, incluso por experiencia personal, la fuerza de la gracia y del estado de gracia, ante la lucha contra las pasiones y los enemigos del alma?... (64).

El complemento de esta doctrina, para sentar las bases de la verdadera Teología, *lo tenemos en el concepto de lo sobrenatural.* Es otro regalo de Santo Tomás, que no todos supieron aprovechar. Los seudo-agustinianos dejaban mal parados *la naturaleza y el libre albedrío,* con su concepto del pecado original; los nominalistas, al estilo de Abelardo, en el XII, y de los Occan, Pedro de Ailly, Biel y compañía en el XIV, XV y XVI, *salvaban* los fueros de la naturaleza y del libre albedrío; pero *reducen* el pecado original a un *ente de razón,* y desconocen lo que es *el orden sobrenatural,* con todas sus exigencias intrínsecas, substanciales, que ni la omnipotencia de Dios puede olvidar, pues las esencias de las cosas no dependen de la voluntad divina, y

---

(64) Véase la q. 85, de la I P., de la *Summa Theol.,* donde el Santo trata «de effectibus peccati», de un modo maravilloso, revelándonos la ruta de los aciertos en varios problemas.

Dios no se olvida de sus obras. La verdad íntegra no se encuentra en ninguno de los dos bandos. Sintetizando la doctrina del Doctor Angélico diremos luego que la naturaleza humana sólo está en *potencia obediencial* respecto de lo sobrenatural. Queremos decir con esto que *nada hay* en nuestro ser, por muy perfecto que sea, capaz de abrirnos por sí solo las puertas de lo sobrenatural. ¡Tan grande es la distancia y tan radical la diferencia!... Lo sobrenatural es eso mismo que nos dice la palabra: algo *sobre-natural.* La palabra se impone y divulga con Santo Tomás; la idea es una de las bases fundamentales de su Teología. *Sólo una nueva intervención de Dios, semejante al acto creador, puede elevarnos y constituirnos en ese orden y en ese estado sobrenatural.*

Glosando el Doctor Angélico a San Agustín (*In Joann.* XIV), no duda en afirmar que la justificación del impío y pecador es la obra más grande de Dios, bajo cierto aspecto, y superando la creación del cielo y de la tierra. Por una parte tenemos la distancia entre el estado del hombre pecador y el estado del hombre en gracia, harto mayor que la existente entre la gracia santificante y la gloria, y por otra se nos presenta la diferencia entre lo natural y lo divino, entre lo humano o terreno y los dones sobrenaturales, que nos comunican, por participación, el ser de Dios (65). La gracia es una participación de la naturaleza divina, en frase del Apóstol San Pedro, y en esto tenemos lo más grande que se puede tener, mientras peregrinamos por este mundo (66). El gran Cayetano, con esa justeza y precisión, tan propias de su profundo ingenio, nos dirá que la gracia santificante del justo es de tal condición que mira a Dios *"ut ad connaturalia"* y así se verifica en nosotros una verdadera *regeneración* y *recreación* espiritual.

Por tratarse de una obra poco conocida, que no todos pueden tener a mano, no resistimos al deseo de transcribir las proposiciones más fundamentales de Cayetano. Nunca hemos encontrado en otros teólogos, ni en los autores místicos algo semejante, y que mejor nos descubra la esencia y la grandeza de la vida sobrenatural. Glosando las palabras de San Juan, I, 13,

---

(65) Div. Thomas, *I-2*, y. 113, art. 9.
(66) *Ibid.*, q. 100, art. 1, 2 y 4.

expone los distintos modos de nacer y en qué sentido nacemos de Dios. Elevándonos, escribe Cayetano, en nuestras consideraciones, «Advertere (oportet) bona creata distingui in *duos ordines*. Unus est ordo *naturae*: alter es ordo *gratiae*. In primo ordine sunt omnes substantiae *creatae*»..., «et *quaecumque* quomodolibet eis *naturaliter* conveniunt. In secundo autem quantum ad propositum spectat: inveniuntur quaedam res quae ita sunt de ordine gratia ut sint de *genere Dei*, ut caritas et lumen gloriae». Las del primer orden «se habent ad Deum ut artificiata ad artificem: quae sunt *aliena* a natura artificis, ut domus, arca»... «Caritas autem et lumen gloriae quae supremum tenent locum in secundo ordine, se habent ad Deum ut *connaturalia* ad id *cui* sunt *connaturalia*, ut ea quae sunt *secundum naturam ad naturam*...», «Quod ex eo cognoscere potes: quia *nihil* horum potest esse *natura* aut *connaturale* alicuius creaturae creatae aut *creabilis*...», «Consequens est ut intelligamus *bona creata* quibus *constituuntur filii Dei* hic quidem inchoative per gratiam caritatis: in patria vero complecte per consummatam gratiam luminis gloriae, esse *de genere divino*, et Deum se habere ad illa *ut ad connata, ut ad connaturalia*, ut ad secundum *naturam ipsius Dei*, et propterea reliquae creaturae *factae* dicuntur, filii autem Dei *nati* dicuntur. Iure siquidem nasci dicuntur qui ad connaturalia producuntur: qui ad ea quae sunt secundum *Dei naturam* elevantur; nativitas siquidem tam ratione quam nomine ad naturam spectat» (67).

Supuesta esta doctrina tan fundamental, se comprenderá fácilmente la importancia que dará la verdadera Teología a *las obras* de orden *natural*, ya sean buenas, ya se trate de la preparación a la gracia santificante, ya de la justificación y del mérito. San Alberto Magno, el Maestro de Santo Tomás, dirá, no sin cierta ironía, a los defensores del llamado mérito de congruo, supuestas las obras buenas naturales, que sería más propio decir (*«verius dicere»*) que con ellas nos colocamos en un estado *«minus incongruo»* (68). No es menos tajante el Doctor Angélico, y así escribe: *«quaecumque praeparatio in homine* esse potest, est *ex auxilio Dei* moventis animam ad bonum. Et

(67) Thom. de Vio Cayetano, *Jentacula*, II, q. 2.
(68) San Alberto Magno, *In III Sent.*, dist. 18, art. 1.

secundo hoc *ipse bonus motus liberi arbitrii,* quo quis *praeparatur* ad donum gratiae *suscipiendum,* est actus liberi arbitrii *moti* a Deo, y «*principaliter a Deo*» (69). Es este el punto donde *se retractó* Santo Tomás. En las Sentencias, obra de su juventud, había interpretado «*aliis consentientibus*», el conocido aforismo «*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*», al modo *naturalista,* olvidándose de las exigencias del orden sobrenatural; ahora, fiel a sí mismo, defiende la necesidad de ese «*auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum*» (70). En una palabra, en buena Teología, *supuesta* la participación *activa y libre* de la voluntad en todo acto humano bueno, es necesario *incluir* también la *moción previa de la gracia* de Dios, con prioridad *no* de tiempo, sino de naturaleza, *en todo* lo que sea de orden *sobrenatural,* llámese preparación, en general, llámese *initium* o principio, consentimiento, aceptación, y también obra meritoria, después de justificados. Aparte de ésto, San Agustín, los concilios africanos de su época, Santo Tomás y San Alberto Magno *no quieren saber nada de concursos simultáneos* o *indiferentes* (71). Ni el teólogo, ni el filósofo pueden aceptarlos.

La distinción entre el orden natural y sobre-natural dará todos sus frutos al exponer *el concepto de la justificación.* Queda uno verdaderamente sorprendido al recordar aquel absurdo *non imputari* de ciertos teólogos, de distintas épocas, y el no menos absurdo *posibilismo* de los nominalistas, aplicado a la justificación y a otras cuestiones. Revelan *un desconocimiento absoluto* del orden *sobrenatural.* Oigamos brevemente al Doctor Angélico. En su sentir, Dios creó al hombre en estado de gracia, con la justicia original, contra lo que otros opinaban. En gracia a la claridad, supone el Santo, al presente, el estado hipotético de la *naturaleza pura,* sin gracia y sin pecado, y el

---

(69) Div. Thomas, *I-2,* q. 112, art. 2.

(70) *Ibid.,* q. 109, art. 6, y q. 112, art. 2; *In II Sent.,* dist. 28, q. 1, art. 1.

(71) San Alberto Magno, en la *Summa Theologica,* P. I, tract. 16, p. 110, memb. 1, se pregunta si «*in aliquo* voluntas *praecedat* gratiam», y contesta: «Quod profanum est dicere, et haereticum de haeresi Pelagii, quod voluntas vel *praeveniat* vel *comitetur* gratiam, sed *gratia praevenit sicut informans, praeparans et adiuvans*». Véase también las definiciones de los Concilios, Cartag. (XVI) del año 418, y el II Arausicano o de Orange, de 529. *Dz.,* núms. 101-108 y 174-200, contra pelagianos y semipelagianos.

estado de la naturaleza caída, culpable y mancillada por el pecado original, por lo menos. Ahora bien, ¿qué es la justificación en cualquiera de estos *dos estados* del hombre, sean reales o posibles? Siempre incluye, exige y es necesaria, con necesidad *absoluta*, la infusión, la posesión de esa forma *entitativamente sobrenatural,* que llamamos justicia, gracia santificante, gracia habitual, con los dones y virtudes infusas, que la acompañan. La justificación es, sí, ciertamente, remisión del pecado, purificación del alma, cuando había pecado original o actual; pero *es también,* no lo olvidemos, *elevación* al orden sobrenatural; vale tanto como ser constituídos en él, como fruto de aquel *renasci* que nos dijo el mismo Cristo, que nos hace verdaderamente hijos de Dios, hermanos de Cristo Redentor, herederos *iure divino,* al ser ya nuestra *su Gracia,* que mira a Dios «*ut ad connaturalia*», según dijimos con Cayetano. Por eso escribe Santo Tomás «*non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae*» (72). Con ella y por ella, amén de la moción previa, «*prius naturae, non temporis*», del mismo Espíritu Santo, podemos *merecer* la vida eterna (1. 2. q. 114). Nada de *doble justicia,* concepto híbrido: basta la gracia inherente, definida por Trento, como veremos. Por este camino se llegó.

No podemos deternos en otros problemas afines, aunque repercutan de lleno en las controversias sobre la gracia en el siglo XVI. Nos referimos a lo relativo a la ciencia de Dios, a su voluntad y causalidad, a la predestinación. Diremos, con todo, que es aquí donde es más necesario *ser fieles al método teológico* y a las verdades indiscutibles y de fe, base y premisas de todo razonamiento teológico, aunque lleguemos a rozar el misterio. El Teólogo puede y debe exclamar con San Pablo: «*Oh altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprensibilia sunt judicia eius et investigabiles viae ejus!...*» (Ad Rom. XI, 33), al llegar *al misterio,* a lo sobrenatural, que sobrepuja nuestra capacidad intelectual, a pesar de estar iluminada por la revelación; lo que *no le es permitido nunca* es olvidarse del método y principios de la Teología. Nótese el orden establecido por el Doctor Angélico (I. P, q. 14-24). Tras el verdadero con-

---

(72) Div. Thomas, *Summa Theol., I-2,* q. 113, art. 2. Toda la q. es fundamental.

cepto de Dios, no pueda concebirse otra ciencia en El que la visión *intuitiva,* en el *ahora eterno,* perfecta, total, completa, eterna, infalible, inmutable, independiente de las criaturas. No importa que las cosas sean en el tiempo y, a nuestro modo humano de entender, pasadas, presentes y futuras, necesarias, contingentes y libres. Para Dios todo es presente. ¿Cómo se explica esa presencialidad? Creemos que *no cabe otro medio* que interviniendo la libérrima voluntad de Dios, como enseña el Doctor Angélico, cuando se trata *no de entes posibles,* sino *reales* y *existentes,* no importa el momento, en el tiempo, de su existencia. *La distinción* entre lo posible y lo existente, entre los mundos o seres posibles, según su ser y omnipotencia infinita, y el mundo de las realidades, *es obra libre de Dios,* es obra de la sabiduría divina, de su ciencia «*secundum quod habet voluntatem coniunctam*» (73). Dios puede crear o no crear; dar vida a unos seres o a otros.

Fiel a sí mismo y a las verdades indiscutibles, *no cambiará* de ruta, no se olvidará de lo que acaba de escribir, *al exponer* lo referente a la *providencia y predestinación.* La voluntad de Dios es la causa de las cosas, su libérrimo querer, soberano, se cumple siempre y es inmutable; a pesar de esto, no es incompatible con la libertad del hombre, ni con la contingencia de los seres. «*Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum* sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, *sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult*» (74). La doctrina y enseñanza sobre la providencia y *predestinación* divinas, que expone a continuación en las cuestiones inmediatas (I, P, q. 22 y 23), responde a estos principios; la providencia y la predestinación son actos divinos y el fruto conjunto de la ciencia y querer de Dios; «*pertinent..., ad ea quae respiciunt simul intellectum et voluntatem*», como dice el mismo Doctor Angélico en el prologuillo a la q. 22, (*Summa Theologica,* I, P,), que representa bien a tantos otros prologuillos, que tanta luz dan para comprender la trayectoria de su pensamiento, siempre lógico y disciplinado, como suele ser lógico y disciplinado el de los teólogos formados a la vera de tal Maestro, y familiarizados con sus obras. La

(73) Div. Thomas, *Summa Theol., I, P.,* q. 14, art. 8.
(74) Div. Thomas, *I, P.,* q. 19, art. 8.

providencia y la predestinación vienen a ser partes de un todo; se cifran en la sabia disposición y ordenación eficaz de los *medios al fin*. Como este es *doble*: *natural y sobrenatural*, los medios y su coordinación deben ser también de *dos clases*, para ser adecuados al fin. Todo lo referente a la consecución del fin natural corresponde a la Providencia divina general; en cambio, todo lo que atañe a la ordenación y consecución del fin *sobrenatural*, la bienaventuranza eterna, con los medios sobrenaturales y gratuítos, corresponde a la Predestinación divina. «*Quidquid* est in homine *ordinans* ipsum in salutem, *totum* comprehenditur *sub effectu praedestinationis*, etiam ipsa *praeparatio* ad gratiam» (75). La contingencia y libertad se salvan aquí como en las cuestiones precedentes sobre la ciencia y la voluntad de Dios. No hay nada fundamentalmente nuevo, aunque sí haya motivos nuevos. La raíz y la causa *primera* de nuestra libertad la encontramos en esa «*voluntas divina efficacissima*», que decía el Santo en el texto citado antes; de ella *procede* el que algunas *causas próximas* sean contingentes y libres, y que sus actos propios sean también libres y contingentes, como pueden ser necesarios, si así lo quiere Dios.

¿Estamos ante el misterio...? *Sí* y *no*. Se comprende que *supuesto el concepto de Dios*, elaborado por la razón fundada en la revelación, no queda otro camino, para salvar lo indiscutible, como creyentes y como teólogos; surgen, sin embargo, las inevitables nubecillas de los puntos oscuros, que nuestra pobre inteligencia no puede aclarar del todo; debemos confesarlo; estamos en Teología y nos movemos en lo *sobrenatural*. Se nos permitirá añadamos lo que hemos dicho y escrito más de una vez. *Para nosotros no es lo más difícil el problema de la libertad*. Se comprende *perfectamente* cómo la eficacia de la voluntad divina, su querer, su obrar en nosotros, en los actos naturales y sobrenaturales, *no quita, ni disminuye nuestra libertad*, ni nuestra *libre determinación*. Quien no lo comprende *confiese* que *no ha comprendido* tampoco ese *modo divino* del obrar de Dios en nosotros, en nuestra voluntad. Es ciertamente *un modo único* y reservado *en exclusiva a Dios*, que nos creó, nos conserva, y de quien dependemos en todo momento, en el

---

(75) *Ibid.*, q. 23, art. 5.

ser y en el obrar. Hablar de las *mociones y premociones divinas,* con la gracia en lo sobrenatural, y sin ella en los actos naturales, pues *siempre* es necesario ese obrar de Dios, *como si se tratase* de las mociones y premociones *materiales* nuestras, *físicas,* exteriores, equivale a *descubrir una incapacidad radical* para la Teología y los problemas del espíritu. Creemos sería preferible se dedicasen a otras actividades, más en consonancia con su mentalidad. Acaso allí tuvieran más éxito, ya fuese de leñadores o mecánicos. Lo que sí estamos ciertos es que una Santa Catalina de Sena y una Santa Teresa de Jesús *no comprenderían esa incomprensión,* y sabrían explicarnos, y *nos las explican* maravillosamente en sus escritos, *esas inspiraciones y mociones de Dios en el alma,* que la *transforma,* para querer *enamorada* lo que Dios quiere: A buen seguro que en eso, como en tantas cosas, se entendían bien la letrada y Doctora Santa Teresa de Jesús, con su *queridísimo confesor* Domingo Báñez, uno de los más agudos teólogos del XVI.

Por esto escribe el Doctor Angélico: Dios mueve nuestra voluntad *"interius eam inclinando"* (I. P, q. 105, art. 4). La libertad no es incompatible con la moción divina, ni para ser libres es necesario que nuestra voluntad sea la causa primera del acto, como suponen los nominalistas posteriores; tampoco es necesaria esa híbrida y absurda indiferencia que algunos se *imaginan.* «Illud quod movetur ab altero, *dicitur cogi,* si moveatur *contra* inclinationem propriam; *sed si moveatur* ab alio quod *ipsi dat* propriam *inclinationem, non* dicitur cogi...». «Sic igitur Deus movendo voluntatem *non cogi ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem*», y por lo mismo, «moveri *ex se non* repugnat ei quod *movetur ab alio*», siendo de este modo divino (I. P, 105, art. 4). La doctrina es valedera en el orden natural y sobrenatural. La defensa de la necesidad de la moción previa de Dios tiene una base metafísica y racional; pero también tiene otra base escrituraria, conciliar y dogmática, que el teólogo no puede olvidar.

¿Dónde está, pues, la mayor dificultad y el misterio?... La respuesta no creemos se le oculte a nadie: el misterio está, si se nos permite la redundancia, *en el misterio de los designios de Dios,* de su voluntad, de sus altos e impenetrables juicios. Sabemos y comprendemos que es dueño absoluto de todo, justo, misericordioso..., que tiene todas las virtudes y todas las per-

fecciones, que *es la Perfección misma*... Comprendemos que *nada debe* al hombre, ni como Dios creador; ni como Redentor; comprendemos que el hombre debe repetir con San Pablo: *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quid me fecisti sic...?»* (Ad. Rom., IX, 20). Pero allá en el fondo del alma le queda al hombre una especie de duda, de sombra, y hasta una especie de mal disimulada queja, si siente en sí la ausencia de ciertos dones, que le atormenta en silencio. Veneremos y acatemos el misterio, *sin abandonar* la serie *de evidencisa* naturales y sobrenaturales...

Tras esta confesión, muy natural en el teólogo, queremos preguntar: ¿*Valen algo otras soluciones propuesetas en los distintos siglos*?... Para nosotros la respuesta no es dudosa: *todas las soluciones* propuestas por los *teólogos desviados*, en distintas épocas, y que son muy semejantes, primas hermanas, pues cabe poca variedad, acerca de la ciencia de Dios, de la causalidad divina y predestinación, *nacen* y se desenvuelven tras renuncias y olvidos, que nunca son lícitos en la verdadera ciencia teológica. *Comprometen y desarticulan* todo ese complejo de verdades fundamentales e indiscutibles, para concluir *aprisionando* nuestra voluntad y libre albedrío en una urdimbre de causas, que *lo ahogan y anulan*. Si el hombre tuviera derecho a rebelarse y enfrentarse ante el mismo Dios, para decirle: ¿por qué no me das más gracia y me predestinas?, también podría argüirle y repetirle: ¿para qué me criaste y pusiste en este lugar, en estas circunstancias y en este ambiente, donde sabías me había de perder, pues tenías la supercomprensión de todo?

Claro está que también podíamos *preguntar* nosotros a estos teólogos desviados: ¿No es una verdad indiscutible en Teología que la ciencia de Dios no depende de las cosas y que todo lo ve en Sí mismo?... ¿Dios sería Dios y su ciencia sería eterna, infalible, inmutable, si viera lo creado y lo posible a través de otro medio, que no sea su esencia divina...? ¿Cómo se explica la ciencia de Dios y su certeza, *si una y otra dependen* de las criaturas y de sus actos, siendo en sí y por hipótesis contingentes y libres, y que pueden variar, como decís, *según estén en estas o en otras circunstancias?*... Diremos más: ¿Es posible que esos seres, incluído los hombres, existan y obren, sin preceder la ciencia y el querer divinos?... ¿Surgen, por ventura, las cosas a la vida y a la existencia de un modo *automático*, sin la inter-

vención de la voluntad divina?... ¿No es una verdad innegable que Dios es muy libre para crear o no, para darnos vida a nosotros, dejando a otros muchos en la región de los posibles...? *¿No es un absurdo* convertir a Dios en *espectador* de las cosas y en *lacayo* fiel y esclavo del veleidoso querer de los hombres? ¿No equivale a olvidarse de lo que es Dios y de lo que es el hombre?... *¿No es olvidarse de la esencia de lo sobrenatural,* cuando se aplican esas soluciones a los problemas de la gracia y a la predestinación, principio y fin en el proceso de lo sobrenatural?...

Es lamentable que intervenga tanto *la imaginación* en algunos estudiosos de la ciencia sagrada. Al analizar las opiniones de los Enrique Gandavense, Tomás de Strasburgo, O. S. A., Occam, O. F. M., Pedro de Ailly, Biel, Almain, Crisóstomo Iavelli, O. P., Ambrosio Catharino, O. P., Ruardo Tapper, Alberto Pighius, Francisco de Toledo, S. J., Luis Molina, S. J., con los demás teólogos y controversistas afines, que van desde el XIII al XVII, con sus *dobles y triples ciencias* divinas, con sus *únicas y dobles predestinaciones,* con sus *concursos simultáneos e indiferentes,* al modo de remeros emparejados y de caballeros a la jineta, según *las expresiones preferidas por no pocos de ellos,* amén de los *múltiples instantes* en las deliberaciones divinas de un Iavelli, Toledo y Molina, con sus afines, bien arropados en las *adivinaciones* y *supercomprensiones,* no podemos evitar un juicio harto desfavorable respecto de todos sus patrocinadores.

Por otra parte, *¡con qué facilidad* se olvidan las enseñanzas escriturarias, incluso las ya vinculadas a definiciones dogmáticas, y las enseñanzas de tantos Concilios antiguos, de San Agustín, de Santo Tomás, máximos Doctores de la Iglesia, y del mismo Concilio de Trento!... La ruta de la verdadera Teología no es compatible con estos olvidos.

***

5.—Por fortuna no le faltaron valedores a la verdadera Teología, que desemboca en Trento, tras las luchas del XIV y XV. La obra del Doctor Angélico y de los grandes Maestros del XIII no podía perecer, como no podía perecer el verdadero San Agustín. El ambiente, político y religioso, con sus reflejos inevitables en el campo ideológico, no era ciertamente favorable, como es

notorio; pero también tenemos otros factores, de variada índole, que contribuyen a la defensa y al triunfo final de la verdadera Teología. El Doctor Angélico pertenece a la Orden de Santo Domingo de Guzmán, que nos dió la *Primera Orden Universitaria, Apostólica y Misionera* (76). Ante la oposición de algunos teólogos dominicos, como los Kilwardby, vinculados a tendencias superadas por San Alberto y Santo Tomás, la Orden y sus Capítulos Generales tuvieron el acierto de preferir a Fray Tomás, y llaman a Roma al inquieto arzobispo dominico. Por otra parte los Dominicos estaban presentes en todas las Universidades y sus conventos eran, con frecuencia, una prolongación de las mismas; no eran laicas como ahora, y la Teología daba lustre a las Universidades, nacidas a la sombra de la Iglesia y con la aprobación de los Papas, por lo menos. El Doctor Angélico no estaba, pues, sólo; tenía tras sí, y podía tenerlos, aguerridos defensores, entre los que no faltaron representantes de otras Orden Religiosas.

Dejando a un lado la historia de la lucha, durante el XIV y XV, con el llamado Nominalismo, tan alejado de la verdadera Teología, pero bien amparado por los poderes seculares, al favorecer sus intereses políticos, anotemos solamente que a fines del XIII y primera mitad del XIV perdura el impulso dado por Santo Tomás († 1274), y demás Maestros. Repoblados los conventos, tras la gran peste, no siempre con prudencia, llegamos a los tiempos del Beato Raimundo de Capua y de Santa Catalina de Sena, cuando se inicia la Reforma intelectual y religiosa, entre los Dominicos. Figuras como San Vicente Ferrer, el Beato Juan Dominici, San Antonino de Florencia, Capreolo, el gran cardenal Torquemada, autor de la *Summa de Ecclesia...*, ya en pleno siglo XV, jalonan esta época.

A finales del XV se afianza este renacer teológico, dentro de la Orden Dominicana sobre todo, para *entrar de lleno en el Renacimiento español,* con centros como San Gregorio de Valladolid, la Universidad de Alcalá, con Cisneros, la de Santo Tomás de Sevilla con Deza, y con otros varios. Toma forma

---

(76) Sin disputa y sin duda alguna creemos que es la nota característica de la Orden Dominicana, y por eso dimos este título a un trabajillo nuestro: «*Santo Domingo de Guzmán Fundador de la Primera Orden Universitaria, Apostólica y Misionera*», Salamanca, 1946.

definitiva en Salamanca, tras Diego Deza, con Vitoria (1526-1546), y Domingo de Soto (1525-1560), dándole nombre y carácter; pero tiene también sus grandes figuras en otras Naciones, sin salir de la Orden Dominicana. Ahí están el gran cardenal Cayetano, que fue también General de la Orden, hombre asombroso desde su juventud (77), cuyos comentarios a Santo Tomás empiezan a imprimirse en 1508; ahí están el Ferrariense, que comenta la otra *Summa contra Gentiles,* y Conrado de Colonia, que imprime su Comentario a la *Prima Secundae* en 1512. Todos van bien acompañados por otros muchos, que se oponen al luteranismo, de palabra y por escrito, al surgir el protestantismo pocos años después (78). La orden de batalla no se deja esperar. La dió el Capítulo General de Valladolid, en 1523 (79).

Queremos decir con esto que *las rutas de la verdadera Teología,* tan sabiamente trazadas por Santo Tomás, que no olvida a San Agustín y a otros Padres y Doctores de la Iglesia, como era norma constante en él, *no pudieron ser borradas* y sepultadas en ningún momento, desde el XIII al XVI, ni en la nueva lucha que se avecina con este siglo. Por otra parte, si «*la causa principal de esta Restauración Teológica se debe a la Orden Dominicana*», como advierte el sabio historiador jesuíta el cardenal Ehrle (80), se comprende fácilmente que esta Restauración y Renacimiento Teológico, dentro y fuera de España, dentro y fuera del Concilio de Trento, *sea de signo tomista,* y que el Doctor Angélico se imponga con sus grandes aciertos, en bien de la Iglesia.

---

(77) Cayetano hace época, bajo varios aspectos. Fue el asombro de todos, por su ingenio, desde su juventud. Físicamente era desmedrado, y por eso respondió a ciertos admiradores admirados: *Ipse fecit nos, non Ipsi nos.* Tuvo fama de ser breve en todo, en estatura, en palabras y en sus cartas. Escribió, sin embargo, muchísimo, pero su estilo es ciertamente conciso. Sus censuras van principalmente contra Scoto y los Nominalistas, sin olvidar a los seudoagustinianos.

(78) En nuestro trabajo, *Los Dominicos y el Concilio de Trento,* pp. 16-31 recordamos la actividad y obras de estos primeros controversistas.

(79) En el Capítulo General de Valladolid, de 1523, bajo García de Loaysa, se manda que todos los Dominicos, «*praesertim qui litteris et praedicatione praecellent*», luchen contra los nuevos herejes hasta dar la vida, si es necesario. Cfr. Reichert, *Acta Capit. Gen. Ord. Praedicatorum,* vol. 4, pp. 186-187.

(80) Card. Franc. Ehrle, S. J., *La Scolastica e i suoi compiti odierni,* p. 43.

No es menester pasar revista a los grandes teólogos del XVI, con sus predecesores del XIV y XV; lo hicimos ya, en gran parte, y puede leerse (81). Aquí sólo anotaremos los detalles y particularidades, que se reflejan en Trento y sirven para interpretar y comprender las definiciones conciliares. Quien conozca *la historia y proceso interno de cada Decreto y de cada definición dogmática,* no podrá negarnos este hecho: el Concilio de Trento *consagra las rutas de la ciencia teológica,* tan certeramente señaladas por el Doctor Angélico, y *no hay doctrina teológica* que rime y se armonice mejor con sus Decretos. No queremos insinuar con esto que se haya definido *directamente* alguna tesis tomista, en cuanto tal y en sus términos escolásticos, pues fue norma constante del Concilio el evitar el empleo de esas expresiones, que podríamos llamar técnicas, y así se desistió del uso de la palabra *"habitus",* como nos dice Domingo de Soto, que estuvo presente. También se evitó el condenar *directamente* a los escritores y controversistas que se consideraban como católicos, antiguos y modernos. A pesar de esto, *no se nos negará* que toda definición dogmática y toda exposición doctrinal *contiene forzosamente una doctrina y responde a una ruta teológica, que viene a consagrar.* De lo contrario los Concilios serían *inútiles* y no podrían estar redactados en un lenguaje humano y racional. En este sentido nos parece evidente que no pocas doctrinas y opiniones de teólogos antiguos y del XVI quedan *descartadas,* si es que la Lógica y la ciencia Teológica valen para algo.

Recordemos algunos detalles de la historia interna de los Decretos conciliares, muy significativos. ¿Quién puede negarnos que el Decreto sobre el pecado original, a pesar de su brevedad, encaja maravillosamente en la ruta señalada por Santo Tomás, descartando, a la vez, el derrotismo seudo-agustiniano, con sus teorías sobre la concupiscencia, y el concepto negativo de los nominalistas?... Era de fe que todos nacemos y heredamos el pecado original. San Pablo y los Concilios africanos, contra pelagianos y semipelagianos, nos lo certifican (82). Trento rea-

---

(81) En la obra sobre *Pedro de Soto,* vol. 2, Parte II, cap. 2, 3, 4, 5, 6, donde por extenso, pp. 273-643, estudiamos estos problemas en los teólogos del XVI.

(82) Denz., *Enchirid. Symbol.,* ns. 101-108, y ns. 174-200. Compárense con los de Trento (1546).

firma, en gran parte, lo definido antiguamente; pero estudiando *los cambios* introducidos en el proyecto del Decreto, hasta llegar al actual y definitivo, sorprendemos detalles en esta historia *interna,* de gran interés, pues a través de ellos se ve la *mente* del Concilio y el *alcance de cada* palabra y *de cada* proposición. En el canon primero *se decía,* en el *proyecto* de Decreto, que Adán perdió al pecar «*sanctitatem* et iustitiam in qua *creatus* fuit», como se afirma, al final, que «secundum *corpus et animam* in deterius commutatum fuisse», «*nulla etiam animae parte illaesae durante*». En el definitivo y aprobado queda la palabra *"sanctitatem"* que defendían los tomistas principalmente, y se sustituye *"creatus"* por *"constitutus"*, de común acuerdo. La razón es muy sencilla; la segunda es más genérica y suficiente para expresar lo que se quería, sin condenar a nadie directamente. No todos los teólogos, antiguos y posteriores, defienden que Adán fue *creado* en gracia; algunos opinan que se la infunde Dios después de ser creado *in puris naturalibus.* En el sentir de Santo. Tomás fue creado con la justicia original, que incluye la gracia santificante, aunque tenga el carácter de don de Dios, sobrenatural por esencia. Los Obispos dominicos Bertano y Benedicto de Nobilibus abogan por la palabra *'sanctitatem"* y reprueban se diga que con el pecado original *"natura fuit vitiata"*, pues no es exacto; nacemos, arguyen estos Obispos, *"non natura* (vitiata), *sed peccato"*. Mucho menos se puede aceptar, añaden, la expresión *"nulla etiam animae parte illesae durante"*. Todo se corrige, conforme a estas peticiones, que otros secundarán, para dejar solamente la frase del Concilio de Orange, de 429, es decir, «secundum corpus et animam *in deterius* commutatum fuisse». Dentro de ella caben los efectos directos e indirectos.

Para quien sepa leer los cánones y los capítulos doctrinales que suelen precederles en casi todos los Decretos, no es difícil descubrir la verdadera senda de la Teología. Aquí lo que interesaba ahora *era reafirmar* la herencia personal del pecado, sin que se pudiera dudar que era verdadero, con todas las consecuencias sobre nuestra alma, sin confundirlo con las concupiscencia material y las demás pasiones. En otros términos, lo importante es aplicar analógicamente el concepto del pecado al hereditario, pues sólo así se comprende que el alma nazca mancillada espiritualmente, culpable, y necesitada de purificación

radical, mediante el Bautismo; pero *separando* a la vez de ese concepto del pecado *todo* lo que era *incompatible* con el principio de Santo Tomás. Ante él, ante la reafirmación tajante de que «*Ea quae sunt naturalia homini nec dantur, nec subtrahuntur homini per peccatum*», tenía desbrozado el camino el teólogo para liberarlo del peso de la concupiscencia y de los vicios, liberando a la vez al libre albedrío del hombre.

Nadie ignora la trascendencia de esta actitud. El Concilio no atiende, ni podía atender a los que *confundían* la concupiscencia con el pecado, ni a los defensores de esas expresiones suprimidas, como *no atenderá* a los que reducen el pecado *al reato, a la pena,* como los nominalistas, sin ver lo formal en el pecado, esa «*deordinatio*» y «*deformitas*» espiritual de que nos habla Domingo de Soto, entre otros. En nada insistieron tanto los Cayetanos, Dezas, Vitorias, Sotos y demás discípulos del Santo, en esta misma época del XVI, como en este aspecto formal del pecado, aplicable a todos ellos. Un Pedro de Soto nos dirá: «Sicut enim *ex conversione* et *cuniunctione* ad Deum *vere consequitur animae pulchritudinem,* non quidem corpoream, sed *spiritualem,* hoc est *deiformitatem*; necesse est ut ex conversione ad creaturam cum *aversione* a Deo, *non solum* illam amittat, sed sicut corpus contactu rei immundae *maculatur* et immunditiam contrahit, ita *anima* assimilationem eius quod diligit, quod cum inferius sit ipsa anima, *reddidit illam indignam* atque ita *foedam*; haec est enim *impuritas spiritualis sanctitati contraria.* No se puede hablar con más realismo. Con esto excluye la verdadera Teología esa tendencia extrinsicista, verbalista, representada por los llamados Nominalistas y afines, para quienes el pecado era un nombre, como eran nombres otras realidades espirituales y sobrenaturales. El hombre es pecador no por estar sujeto a una pena; al contrario, está sujeto a la pena y es digno de ella por ser pecador, por ser culpable y estar mancillado. Es necesaria la infusión de la gracia en el alma no por ese híbrido reato a la pena, sino por estar mancillada, separada, de Dios, y por ser imposible, *de un modo absoluto,* purificarse, limpiarse espiritualmente, y ser perdonado el pecado sin el amor de Dios, que al amarnos de nuevo *nos da* y *nos infunde* la gracia santificante, que nos regenera interiormente, haciéndonos capaces de obras sobrenaturales. «*Dignus enim poena est aliquis,* escribe el mismo Soto, *ex macula et de-*

formitate», que queda en el alma, al pecar (83). Respecto del pecado original el Doctor Angélico nos habla, dentro de esta línea realista, del «*habitus corruptus*», pero «*in ordine ad naram*», como la enfermedad, según advierte Cayetano (84).

Conforme a esta tendencia vemos que el Concilio, en los cánones siguientes, reafirma de nuevo que el pecado original es verdadero pecado, que es «*muerte del alma*». La expresión,, que no es nueva, pues la tenemos en el Concilio de Orange de 429, adquiere mayor relieve sabiendo que en el proyecto de Decreto se había puesto «cui pro poena debetur *utraque* mors». Con el cambio repite Trento lo del Concilio africano del 429, sin mejorarlo, recurriendo al mismo texto de San Pablo (Ad Rom., V, 12). La muerte corporal es pena del pecado, como dice ya el Arausicano; es un efecto *indirecto,* como dice Santo Tomás; la naturaleza quedó sujeta a sus leyes, al desaparecer el freno espiritual y los dones preternaturales. Lo más importante, posiblemente, y que supone un verdadero avance, lo tenemos en el canon quinto, tanto por lo que se refiere a la remisión por el Bautismo, como en la declaración final sobre la concupiscencia, pues, aparte lo definido, tenemos *la verdadera ruta de la Teología al descubierto,* en lo relativo a estas cuestiones.

Todo esto volverá a confirmarse en el análisis del Decreto de la justificación, con su historia *interna,* con sus tres y hasta cinco proyectos, que se van perfilando desde el 21 de junio de 1546 hasta el 13 de enero de 1547, cuando queda aprobado el actual. Se ventilaba algo fundamental. Nótese la intención de las preguntas hechas a los teólogos: «*quid efficit Deus*», y «*quid requiratur ex parte hominis*», aparte de lo referente al valor de nuestras obras, ya sean buenas, antes de la justificación, y, por fin, «*quid praecedat*». Las respuestas reflejan las distintas tendencias, entre teólogos y Obispos o Padres del Concilio. Allí había muchos Dominicos, Franciscanos y Agustinos, y un número respetable de Carmelitas, aparte algunos servitas, un tanto despistados, y dos Jesuítas (85). Hay quien aboga por el mérito de

---

(83) Pedro de Soto, *Institutiones Sacerdotum,* I. P., *De Sacramen. Poenitentiae,* lect. 3, fol. 98-101.

(94) Thom. de Vio Cayetano, *Comment. in 1-2,* q. 82, art. 1, ns. 1-6.

(85) Dimos ya una lista de *130 Dominicos,* teólogos y obispos, que asistieron al Concilio sin contar los que desde Roma intervenían como teólogos

congruo, antes de la justificación, como el General de los Franciscanos, muy escotista, en contraste con el silencio de otros franciscanos; hay quien aprueba la expresión «*graviter vulnerata*», y aún añadiría «*spoliatus*», «*semivivus relictus*», refiriéndose al libre albedrío y a la misma naturaleza y a la voluntad, como Seripando, General de los Agustinos, gran teólogo, pero poco acertado en ésto y en lo de la doble justicia.

Los Dominicos, teólogos y Obispos, *no estaban por ninguno* de estos *extremos,* y con ellos otros muchos de varia procedencia. No les agrada que se sacrifique el libre albedrío, ni la necesidad de la gracia; rechazan el mérito de congruo y las palabras del proyecto de Decreto «*proprie*», «*vunerata*», «*gratia seu caritas*», buscando la precisión y exactitud necesarias. No se olvidan de defender la necesidad de la gracia *preveniente,* la cooperación activa de la libre voluntad del hombre, como reclamarán la necesidad de la gracia infusa, *inherente,* para ser justificados y para merecer. No serán menos explícitos *al rechazar* la *doble justicia* y la suficiencia de la gracia santificante, informando nuestra alma, para ser verdaderamente justos y merecer la vida eterna, mediante nuestras obras hechas en gracia con el auxilio divino. Con igual firmeza defienden la necesidad de *conservar* la discutida expresión: «*Nihil odit Deus*», que desagradaba a los derrotistas. De nuevo la historia interna de los Decretos tridentinos es aleccionadora.

Si el teólogo Marco Laureo, O. P., perteneciente a la Secretaría del Concilio, comienza advirtiendo cómo *el abrir* nuestro corazón a las llamadas de Dios es obra nuestra, pero «*non quasi totaliter ex nobis*», pues en todos los órdenes la moción de la causa primera es necesaria, y así aquí «*ex gratia Dei ego moveor ad velle*» (86), el Obispo Baltasar de Heredia, O. P.,

---

del Papa. *Fue la Orden que tuvo más obispos y arzobispos,* con bastante diferencia, y ellos eran los verdaderos Padres y miembros del Concilio, pues los teólogos eran consultores *extra* Concilium, aunque de hecho influyeron los más sabios. También hubo muchísimos franciscanos, aunque no los contamos, y tras ellos los agustinos, carmelitas y menos los servitas, poco teólogos, a juzgar por algunos despistados. Los Jesuítas tuvieron *cinco* en las *tres* convocatorias, pues acababan de nacer en 1540, y casi podían reducirse a los dos jóvenes españoles, que no siempre rimaron bien con los otros compatriotas.

(86) *Acta Concil. Trid.*, vol. 5, p. 264 (edic. Goerresiana).

pondera y exalta, con aplauso del Concilio, «*liberum arbitrium*», «*tamen coniunctim gratiam Dei*» (87). Insisten, por su parte, en la necesidad de la gracia preveniente, en el proceso preparatorio que nos lleva a la justificación, los Obispos Juan de Salazar, Bernardo Díaz de Lugo, el célebre cardenal Pacheco, y otros muchos. Merece ser notado, para los que no acaban de enterarse, ni comprender la naturaleza de la causalidad divina, como el dominico Lecavella, arzobispo, rechaza el primer proyecto de Decreto por defectos de forma, y advierte con cuánta *impropiedad* se usa, en el canon 17 del proyecto, el símil de ciertos teólogos, que imaginan la moción de Dios «*ut sessor equum*», siendo tan diversa, «quia *Deus dat gratiam et fomentum gratiae, non* sic *sessor equo*» (88). Al discutir el nuevo proyecto, se renuevan las censuras, pues no habían desaparecido las causas totalmente. El teólogo del Rey de Portugal, Jerónimo de Oleastro, O. P. reprueba se diga «*libertas arbitrii graviter vulnerata fuisset*», por el pecado original; Carranza, O. P., teólogo del Emperador y Rey de España, propone se diga «*vires humanae vulneratae*» (89); el Prior del convento de Dominicos de Trento rechaza de nuevo el «*proprie*», cuando *se excluye* el mérito antes de la justificación, pues dejando esa palabra, podía creer alguno que se admite el mérito de congruo. Suprimida esa palabra, se excluye sencillamente el mérito, sin distinción alguna (90).

Todo se conseguirá, aunque no falten voces contrarias en esta nueva revisión. El Obispo de Aix no duda en rechazar la opinión de los teólogos, y le agrada se diga «*graviter vulnerata*», pero «*non extincta*»; el batallador General de los Franciscanos, Pío Costacciario, vuelve a la defensa del «*proprie*», maravillándose de que haya tantos enemigos del mérito *de congruo,* aceptado antes por «*omnes theologi*», fuera del Ariminense, teólogo agustinos del siglo XIV. Creemos que *no los contó bien.* Entre escotistas y nominalistas era opinión harto común, pero entre los teólogos de otras tendencias, no. El Obispo de Huesca, el célebre Pedro Agustín, rechaza la palabra «*graviter*», por no

(87) *Ibid.*, p. 299.
(88) *Ibid.*, p. 410.
(89) *Ibid.*, p. 437.
(90) *Ibid.*, p. 441.

estar en la Escritura, y por inexacta, pues la *naturaleza* «post lapsum, quamvis *debilitata remansit*, non tamen mutilata aut diminuta, sed *integra* evasit» (91).

Si repasamos ahora los capítulos que van al principio del Decreto, aprobado y actual, que responde al tercer proyecto, con dos reformas, más o menos profundas, se advertirá fácilmente cómo *han desaparecido* esas expresiones que desagradaban a la mayoría, y entre ellos a los más fieles al Doctor Angélico. Al polarizarse la controversia en torno a la gracia *inherente* y a la *doble justicia,* se ve triunfar de nuevo la ruta de la verdadera Teología, que tiene *por base* la distinción entre el orden natural y sobrenatural, amén del concepto exacto de la gracia y de la vida sobrenatural. Léanse los capítulos 1, 5, 6, 7 y 8, con los cánones correspondientes y se comprobará esta verdad, a pesar de las limitaciones que se impuso a sí mismo el Concilio. Sin el tecnicismo de los teólogos, tiene que hablar nuestro lenguaje, con una precisión muy meditada. Tras el recuerdo en el cap. 1, a lo definido en otra Sesión y en otro Decreto sobre el pecado original y el libre albedrío, reafirmando la verdadera doctrina, nos dice en el capítulo 5, con toda claridad: «*Declarat* praeterea, el Concilio, ipsius iustificationis *exordium* in adultis a Dei per Christum Iesum *praeveniente* gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua *nullis* eorum existentibus *meritis,* vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per *eius excitantem* atque *adiuvantem* gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae *libere assentiendo et cooperando* disponuntur». No se puede decir más en menos palabras. Termina con el clásico texto de la Escritura, tan citado por los teólogos seguidores de San Agustín y Santo Tomás, dándonos su exégesis oficial, al escribir: «Cum dicitur, *convertimini ad me et ego convertar ad vos* (Zach., I, 3), *libertatis nostrae* admonemur. Cum respondemus, *converte nos, Domine, ad te et convertemur, Dei* nos gratia *praevenire* confitemur».

No es menos expresivo al declarar y definir la esencia de la justificación. El teólogo que quiera ver, comprenderá que es necesario *abandonar para siempre* el posibilismo nominalista

---

(91) *Ibid.,* pp. 480 y 469.

y el *non imputari,* como se debe abandonar esa híbrida doble justicia, defendida por algunos. Quien medite y comprenda la doctrina de Santo Tomás sobre la gracia santificante, con los dones y virtudes sobrenaturales, que Dios infunde en nosotros, para justificarnos y *deificarnos,* comprenderá también el alcance de las definiciones de Trento y *la ruta señalada* por sus definiciones y por los teólogos, que más contribuyeron a la redacción definitiva del Decreto correspondiente, ya fuese directamente como los Obispos teólogos, ya desde fuera, como los simples teólogos. Recuérdese, en primer lugar, que ya en la Sesión V, y en el Decreto del 17 de junio de 1546, se incluye en el canon 5, tras el primer anatema, la frase: «*In renatis enim nihil odit Deus*», que desagradaba a los seudo-agustinianos derrotistas, y para ellos se añade más adelante: «*Hanc concupiscentiam,* quam aliquando Apostolus *peccatum* (Rom. VI, 12 s.) appellat, sancta Synodus *declarat,* Ecclesiam catholicam *nunquam* intellexisse, peccatum appellari, quod *vere et proprie* in renatis *peccatum sit,* sed quia *ex peccato* est et *ad pecatum inclinat.* Si quis autem contrarium senserit, anathema sit». Roto el freno de la justicia original, con todo lo que implica, las potencias sensitivas tienden a su objeto natural, con la anarquía y desorden consiguiente.

Ahora en el Decreto de la Justificación del 13 de enero de 1547 se perfila y declara más la remisión del pecado, con todo lo que incluye. Es absurdo reducirla al «*non imputari*» de los protestantes y de algunos controversistas y teólogos, que nos son conocidos, pues, como dice el Decreto conciliar en el capítulo VII, la justificación «*non est sola* peccatorum remissio, *sed et sanctificatio et renovatio interioris* hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde *homo fit iustus,* et ex inimico amicus, ut sit *haeres* secundum spem vitae aeternae». No sin intención se añade más adelante: «*unica formalis causa* est iustitia Dei, *non qua* ipse iustus est, *sed qua nos iustis facit*», que es inherente, y con ella «inseritur» la fe, la esperanza y la caridad. Son de notar los cánones tres y once, por su claridad, y por referirse más directamente a estas cuestiones debatidas, incluso entre católicos, aunque el Concilio mire directamente a los herejes declarados. Adviertase cómo se consagra la palabra «*inhaerens*» y se dice « *gratia et caritas*», sin definir lo discutido entre católicos, para que nadie creyese que se iden-

tificaban la gracia y la caridad, al poner «*seu*», contra lo defendido por el Doctor Angélico, que las distingue. En el capítulo 16 y en el canon treinta y dos se declara y define lo relativo al mérito, después de la justificación, poniendo de relieve *la unión con Dios,* con el Espíritu Santo, al obrar nosotros obras meritorias de la vida eterna.

Supuesta esta realidad conciliar, recuérdese ahora, ya sea brevemente, la doctrina de los teólogos que supieron permanecer dentro de las rutas de la verdadera Teología, refrendada luego por Trento. Limitándonos a los inmediatos predecesores del Concilio y a los contemporáneos, podemos ver cómo un Cayetano había refutado a Scoto, Occam, Durando, Marsilio, Biel y Almaino, por sus desaciertos. Al primero le dirá, al tratar del concepto del pecado, que «*erravit in radice errore magno*», al reducirlo, él y otros, a un ente de razón y a un nombre. Aunque parezca extraño el «*non imputari*», era algo común a los seudo-agustinianos y a los nominalistas, ya fuese por motivos diferentes. Contra todos escribirá Cayetano: «Deum *non* imputare peccatum homini *importat* quemdam *effectum in ipso* cui peccatum *non* imputatur», es decir, la gracia santificante, pues el amor de Dios es *causal,* no como el nuestro (92). Respecto del mérito nos dice Cayetano: «Adverte quod *illa duo,* scilicet *motio* Spiritus Sancti et gratia *non* sunt duae *disparatae causae* meriti, sed sunt causae *subordinatae*» (In 1-2, q. 114, art. 3, n. 2). «Meritum vitae aeternae, añade Cayetano, *non est tam actio nostra, quam actio Christi*». Y glosando a San Pablo, termina: «verissime dicere possumus, *mereor ego,* iam non ego, *meretur autem in me Christus*» (93). Deza, Conrado de Colonia, Monopoli, Bunder de Gante, dominicos anteriores a Trento y de la primera mitad del XVI, coinciden con Cayetano. Deza, español y zamorano, profesor en la Universidad de Salamanca y arzobispo de Sevilla, rechaza el falso «*non imputari*»; Conrado, alemán y coloniense, nos dice que sin la gracia y caridad «*inhaerens*», no hay justificación intrínseca y verdadera, y con ellas «*non potest non esse intrinsice gratus*» (94). Vitoria, que muere

(92) Thomas de Vio Cayetano, *In 1-2,* q. 110, art. 1.

(93) Thom. de V. Cayetano, *De Fide et Operibus,* cap. 6. Páginas profundas y certeras, como no es fácil encontrar en otros autores.

(94) Diego Deza, *Nov. Defen. Divi Thomae,* lib. IV, dist. 10, q. 1, Notandum primum; Conrado de Colonia, *In 1-2,* q. 109, art. 5, y q. 113, art. 2 y 7.

en 1546, después de haber enseñado *durante veinte años* (1526-1546) en la Universidad de Salamanca, tras los tres de Valladolid, se opone al *posibilismo* de Scoto y de los «*moderni*», léase nominalistas del XIV y XV, y escribe: «*ex natura sua gratia et peccatum repugnant...*». «Immo magis repugnant gratia et peccatum quam calor et frigus», que lo blanco y lo negro, y por lo mismo es imposible la remisión del pecado y la justificación del alma sin la gracia infusa. La omnipotencia de Dios, a la que acuden los nominalistas, no es la potencia de lo absurdo y contradictorio (95).

¿Qué nos podrán decir ya los teólogos de inspiración tomista, dentro y fuera del Concilio?... No fue Vitoria a Trento, como deseaba el Emperador; estaba ya más para emprender el viaje al otro mundo que para ir al Concilio, como él mismo dice al excusarse en su carta al Monarca español. Fueron, sin embargo, otros muchos españoles; y en su mayoría bien pueden ser considerados como discípulos directos o indirectos de Vitoria; todos iban saturados del espíritu del Renacimiento teológico español, de signo tomista. El nombre de Vitoria se repitió en el Concilio, y se recuerda su magisterio en España, extendido ya por otras Universidades de la Península ibérica y fuera de ella. Así querían explicarse *aquella unidad de pensamiento que reinaba entre los españoles,* principalmente en las cuestiones más debatidas (96). ¿Qué iban a decir los Domingo de Soto, que convive en el mismo convento de Salamanca durante veinte años, y los Cano, Carranza, Chaves, Pedro Fernández, Gallo, Pedro de Soto, y los portugueses Jerónimo de Oleatro, Gaspar de Reyes, Jorge de Santiago, Luis de Sotomayor y Foreiro, con el arzobispo de Braga, Bartolomé de los Mártires, todos dominicos, y tantos otros Obispos y teólogos italianos y de otras Naciones, que estaban formados en la misma fuente del

---

(95) Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la Doctrina de la Gracia en la Escuela Salmantina,* pp. 451-2.

(96) Historiamos este episodio en nuestra obra sobre *Pedro de Soto,* vol. 2, Parte II, cap. 10, pp. 812-819, cuando los Obispos Guerrero, Vosmediano, Delgado, Bartolomé de los Mártires, O. P., y tantos otros, defendías el *iure divino* en la residencia y en el Episcopado, como Pedro de Soto, base de la verdadera reforma tan defendida por los buenos, y principalmente españoles y portgueses.

Doctor Angélico?... Fue, ciertamente una providencia de Dios el que hubiese tantos Obispos, Arzobispos y simples teólogos formados en las rutas del verdadero San Agustín y de Santo Tomás. Fuera de Trento se hacía sentir el mismo influjo, al discutirse las cuestiones que exponemos, durante la primera época del Concilio. *Mientras Pedro de Soto,* a quien *tanto debe el Concilio,* vela cerca del Emperador, con un tacto y acierto extraordinarios, como Confesor del mismo y consejero venerado, *en Roma* había otro grupo de teólogos del Papa, formado por tres Dominicos y dos Agustinos, que dan su parecer en las controversias tridentinas. Tenemos allí a Romeo, gran teólogo y suprema autoridad en la Orden Dominicana, con el Maestro del Sacra Palcio, Spina, y Alberto de Cataro, aparte del agustino Juan Santiago Barba y otro de la misma Orden (97).

No podemos descender a detalles. Anotemos, como muestra y exponente de un pensamiento firme y común, lo que nos dicen cuatro o cinco de estos grandes teólogos. La solución de Domingo de Soto en los tres problemas más discutidos, en aquellos momentos, dentro y fuera del Concilio, es fácil deducirla con citar algunos textos de sus obras. Los derrotistas y los que desaprobaban el «*nihil odit Deus*» quedan descartados cuando escribe: *la concupiscencia,* en sí misma considerada, ni se quita, ni se disminuye con el Bautismo, «*quia est potentia naturalis, et gratia non tollit naturam,* sed *perficit*»; puede acontecer que un bautizado sea más pasional que un infiel «*propter naturalem complexionem*» (98). Contra los posibilistas nos dirá: no hay remisión del pecado sin la gracia infusa, y esto «*impossibile est per omnem potentiam*» (99). Se recordará que los nominalistas acudían a la omnipotencia de Dios como a una panacea universal, capaz de todos los absurdos. Olvidan que las esencias de las cosas no dependen de la voluntad de Dios, como dice el Doctor Angélico, aunque sea muy libre para crearlas o no. Tampoco tolera Domingo de Soto la palabra «*imputari*», que fue *para mí* siempre sospechosa, y como tal la

---

(97) Pallavicino, *Hist. Concil. Trid.*, lib. 8, cap. 1; nuestra obra, *Los Dominicos y el Concilio de Trento,* pp. 177 s.

(98) Domingo de Soto, *In IV Sent.*, dist., 6, q. 1, art. 2.

(99) *Ibid.*, dist., 15, q. 2, art. 2.

denuncia en el Concilio, nos dice el teólogo segoviano (100). Nos justificamos mediante la gracia, participada y recibida de Cristo Redentor, informando nuestra alma. Esto lo comprenden bien, añade, los que no ignoran, ni olvidan «*gratiam habitum esse infusum*». Tras esto, corta de raíz el error de la *doble justicia*, al escribir: « *minimus gradus gratiae Dei iustam habet perfectionem*», para justificarnos y reconciliarnos con Dios, y, por lo mismo, es ridículo hablar de suplencias; «*esset enim supplere defectus suae ipsius gratiae*», pues El nos da e infunde la gracia que nos hace justos; la conserva, y obra después con nosotros. «Virtus enim Spiritus Sancti et liberum arbitrium *duo sunt coeuntia in ratione unius principii...*». «*Meritum* ergo *opus est Dei et nostrum*» (101).

En plena Concilio nos repiten el Obispo Angel Pascual, O. P. y el célebre cardenal Pacheco la clásica expresión del Doctor Angélico: «*Non potest intelligi remissio culpae, nisi adesse gratiae infusio*», a la vez que otro Obispo dominico, Pedro Bertano, reclama se consagre en el Decreto la expresión «*iustitia* Christi nobis *inhaerens*». Desde entonces la palabra «*inhaerens*», que no recordamos hubiese sonado mucho, *gana pronto votos*. La pide, entre otros, el Obispo de Calahorra (102). Los deslices del Obispo Contarini, que en mala hora reproduce el pensamiento de su tío el cardenal en Ratisbona, ya muerto, y los de otros cuantos Obispos *no teólogos*, como el de Cava, son rechazados con desagrado. Es el signo del servita Lorenzo Mazochius, poco afortunado en sus intervenciones, y a quien ahora «*vox inhaerentis videtur superflua*». Tampoco parece simpatizarle a Salmerón, S. J., aunque apruebe la doctrina contenida en ella (103). El Concilio *consagrará* esta palabra en el Decreto final, aprobado y actual, y aparece sin reparo este «*inhaeret*» lo mismo entre la prosa de un capítulo que en la solemne declaración de un canon.

El debate sobre la *doble justicia* sirve para que brille de nuevo en Trento la verdadera Teología, dignamente representada por

---

(100) Domingo de Soto, *De natura et gratia*, lib. II, cap. 20, fol. 173-5.

(101) *Ibid.*, lib. II, cap. 7, fol. 220-21. Lo mismo dicen Sotomayor, Bart. de Medina, Báñez, etc.

(102) *Act. Concil. Trid.*, vol. 5, pp. 304, 309-10, 322-4.

(103) *Ibid.*, pp. 436 y 437.

muchos Obispos y teólogos. Era el 8 de octubre de 1546. En este día habla Ambrosio Pelargo, O. P., procurador del Obispo de Tréveris, y por eso habla entre ellos, entre los Padres, aunque personalmente era solamente un religioso dominico. El mismo día pronuncia Seripando su histórico discurso. Propone el primero se diga en el Decreto «gratia *et* caritas», y alaba la palabra «*inhaerens*», a la vez que rechaza la doble justicia. Pide además se condene más claramente la herejía luterana, y que *se divida* el canon correspondiente en tres partes (104). Los deseos del dominico alemán se trocaron en realidad, no sólo en las primeras peticiones, harto repetidas, sino también en lo referente a la herejía luterana y al canon respectivo, que está ahora representado en el Decreto actual por los cánones 11, 12, 13 y 14. ¿Cómo reaccionaron los Padres y teólogos, en sus Congregaciones respectivas, ante el discurso de Seripando, General de los Agustinos?... La simpatía que siempre nos inspiró este gran teólogo, rodeado de buenos auxiliares, sin duda, nos fuerza y obliga a lamentar más que se malograse su ingenio, por atenerse más a la letra que al espíritu y al pensamiento de San Agustín, que no puede tener el tecnicismo y la precisión de la Teología escolástica posterior. De vivir en el trece hablaría como Santo Tomás; los dos grandes regalos hechos por Dios a su Iglesia se hubiesen comprendido y abrazado. Seripando olvida la aguda observación de Domingo de Soto, cuando señala a los estudiosos qué ruta deben seguir para interpretarle y comprenderle. El Doctor de la Gracia, nos dice Soto, *platoniza,* al escribir, por su estilo, por las imágenes de que se sirve al exponer su doctrina. El hecho, por lo demás, es algo natural. La formación filosófica de San Agustín es platónica, en un buen porcentaje; su temperamento le llevaba también, a nuestro parecer, al empleo frecuente de esas imágenes tan bellas, que bien entendidas, son también exactas. Con esto quedan aclaradas las citas agustinianas de Seripando, en su discurso mesurado y expositivo. Por esto se quedó bastante solo, pues los pocos votos favorables no significan nada, proceden de cuatro despistados. Seripando podía repetir: más vale ir sólo que mal acompañado. El mismo agustino Gregorio Perfecto

---

(104) *Ibid.,* p. 485.

califica duramente la doctrina de la doble justicia, que Seripando amparaba con mal disimuladas reservas (105).

Entre los que hablan a continuación, al día siguiente, figuran Domingo de Soto y el cardenal Pacheco, que se había reservado para oír antes al teólogo dominico, que hablaba entre los Padres por representar al General de la Orden. Los dos rechazan la expresión «*imputari*» y la doble justicia, proponiendo se cambie la palabra «*datur*» por «*communicatur*», «*participatur*», por ser más exactas y expresivas. De Roma, por otra parte, vienen también votos en contra. La edición moderna de las Actas del Concilio nos da el voto del P. Bartolomé Spina, O. P., Maestro del Sacro Palacio, que seguramente reflejaba el parecer del grupo de teólogos del Papa, ya citado. Su parecer es tajante, al escribir: «*Minima gratia gratum faciens, qua iusticamur,* est *sufficiens principium* merendi vitam aeternam *ex propria virtute*» (106).

No fue más afortunado Seripando entre los teólogos, figurando entre los contrarios carmelitas, franciscanos, agustinos, y no digamos dominicos. Sobresalen por su precisión y realismo los dos teólogos portugueses, Jerónimo de Oleatro, O. P., y Gaspar de Reyes, O. P., teólogos del Rey de Portugal, y el español Bartolomé de Carranza, O. P. Al pertenecer los tres a la Orden Dominicana, no sorprenderá que encontremos en ellos la doctrina de los Cayetanos y Sotos, pues los tres parten del *altísimo concepto de la gracia* y de aquel obrar *íntimo* de Dios, del Espíritu Santo *en todos* nuestros actos sobrenaturales y meritorios, mediante su moción y auxilio especial. Ninguno tiene reparo en emplear las expresiones más gráficas y realistas. «*Praesentando,* todos los justos, nos dice Carranza, *iustitiam inhaerentem,* praesentant *et iustitiam Christi,* quoniam *haec inclusa est in illa,* et ab illa inseparabilis». Yo soy la vid, nos dijo el Señor, y vosotros los sarmientos. «Ideo cum sistitur ante tribunal Christi, *praesentando unam iustitiam, utramque praesentant*: unam qua formaliter, alteram qua effective et meritorie», y no es necesario más, ni es posible. Insistiendo en estas ideas,

---

(105) *Ibid.,* pp. 485-490, discurso de Seripando; pp. 576-581, el del teólogo Gregorio, agustino. El cardenal Pole también reveló sus dudas, no era teólogo.

(106) *Ibid.,* vol. 12, pp. 686-7.

y tras largo y profundo razonamiento, nos dirá Gaspar de Reyes: «Si quaeratur a me, cuius est iustitia haec quam tu praesentas?, profecto respondebo: *Mea est et Christi est*; mea est *haec gratia,* quia Deus *eam mihi dedit*; mea sunt haec opera, quia a me *producta*; cooperatores enim sumus Dei (I Cor., III, 9) (107).

Se comprende que los discursos de estos grandes teólogos y de los Obispos-teólogos, que hemos citado brevemente, prescindiendo forzosamente de muchos otros, causasen una profunda impresión en el Concilio, y que el Decreto se corrigiese y adaptase a sus propuestas, como hemos visto, y puede comprobar cualquiera al leerlo. En lo que atañe al último punto discutido sobre la *doble justicia,* debemos decir que no se formuló un canon especial para condenarla directa y expresamente; no era esa la norma conciliar cuando había escritores católicos por medio. A pesar de estas limitaciones voluntarias, aquí como en otras ocasiones, el Concilio *dijo lo suficiente* para descartar este error y para señalar la ruta de la verdad. Léanse el *capítulo* 16 *del Decreto actual* y los *cánones* 26 y 32, entre otros, y se comprobará esto. Nótense las palabras estampadas en el citado capítulo 16 a favor del mérito de la vida eterna, mediante los actos sobrenaturales del justo con la moción de Dios. «Cum enim ille ipse Christus Iesus tanquam *caput in membris* (Eph., I, 15), et tanquam *vitis in palmites* (Ioan. XV, 5), *in ipsos* iustificatos iugiter virtutem *influat,* quae virtus bona eorum opera semper *antecedit,* comitatur et subsequitur, et *sine qua* nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent (can. 2); *nihil ipsis* iustificatis *amplius deesse* credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore», si mueren en gracia. «*Ita neque propria nostra iustitia* tanquam *ex nobis* propria statuitur, *neque* ignoratur aut repudiatur *iustitia Dei* (Rom., X, 3); quae enim iustitia nostra dicitur, quia *per eam nobis inhaerentem* iustificamur (can. 10 et 11), *illa eadem* Dei est, *quia a Deo* nobis *infunditur* per Christi meritum». En el canon 32 tenemos la definición dogmática, con es-

---

(107) *Acta Concil. Trid.*, vol. 5, p. 546, de Jerónimo Oleastro; pp. 549-553 el de Carranza, y pp. 594-591 el de Gaspar de Reyes.

tas palabras: «*Si quis dixerit,* hominis iustificati *bona opera ita esse* dona Dei, *ut non sint etiam* bona *ipsius* iustificati *merita*; aut *ipsum iustificatum* bonis operibus, *quae ab eo* per Dei gratiam et Iesu Christi meritum (*cuius vivum membrum est*) fiunt, *non vere mereri* augmentum gratiae, *vitam aeternam* et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) *consecutionem,* atque etiam gloriae augmentum: *anathema sit*».

No creemos sea necesario añadir nada más para el buen entendedor. Si algún teólogo quisiera resucitar esa doctrina, bien sepultada para siempre por el Concilio de Trento, no dejaría de ser sospechoso y no sé si podría tener la conciencia tranquila. Los buenos teólogos posteriores la siguen rechazando como algo histórico, como se impugnan otras teorías erróneas de la antigüedad y las mismas herejías. Los defectos o imperfecciones que, con frecuencia, acompañan a nuestras mejores obras, que tanto ponderaba Seripando y los defensores de la doble justicia, alegando ciertos textos de la Escritura, harto conocidos, *no* significan *nada* ante las palabras del Concilio, y deben ser interpretados en consonancia con lo definido. Por eso nuestro Pedro de Soto, en las *Institutiones Sacerdotum,* que son sus Lecciones en la Universidad de Dillingen (Ausburgo), de la que es *alter fundator* con el Cardenal Otto Truchses, rechaza sin vacilar esa doctrina de la doble justicia, que los Pighius, Gropper y los colonienses propugnaban, y concluye su magnífica exposición de la verdadera doctrina con estas palabras: «*Ad quid ergo alia imputatio postea?*»... Admitirla, vale tanto como desconocer esas realidades divinas de nuestra vida espiritual y sobrenatural, a pesar de las imperfecciones humanas (108). Con esto nos marcó Trento *unas rutas,* que permiten esperar nuevos avances en la ciencia teológica.

***

(108) Pedro de Soto, *De Instit. Sacerdotum, de Poenitentia,* lect. 11, fol. 128-9. Los Canos, Ledesmas, Sotomayor, Medinas, Báñez, etc., abundan en las mismas ideas.

CONCLUSION

Tras esta síntesis, forzosamente más breve de lo que exige la materia, y más larga de lo que nos propusimos, nos creemos autorizados a decir que *la historia crítica y objetiva de las controversias sobre la gracia en el siglo XVI, dentro y fuera del Concilio de Trento, con sus antecedentes medievales,* sin olvidar al mismo San Agustín, es *tan aleccionadora* y tan *útil* al teólogo, *que bien merece ser estudiada.* Claro está que este estudio debe ir acompañado de un profundo y sincero espíritu teológico; del espíritu sobrenatural y divino que debe acompañar siempre al pensador y al investigador cristiano, sobre todo en materias teológicas y espirituales. Nos parece un crimen levantar banderines personales y corporativos, sobre todo en materias como estas, donde no debe haber más bandera que la de la Iglesia de Cristo, *la gran bandera de Aquél que nos dijo: Ego sum Via, Veritas et Vita.* Para ser fieles a este deber, en el caso presente, no podemos olvidar que Trento representa *una revisión* de muchas cuestiones teológicas, con larga historia, *sepultando* con sus definiciones no pocas opiniones y tendencias erróneas, que habían tenido defensores entre los mismos *teólogos católicos,* en épocas diversas. ¿No se malogran los frutos del Concilio empeñándose en seguirlas, de cerca o de lejos, porque el Concilio no las condena *directamente* y *expressis verbis?...*

Creemos sinceramente que la misión del teólogo es muy distinta, si desea ser verdadero teólogo. No basta reparar solamente en lo definido de un modo directo; no basta leer esas definiciones como se puede leer otro libro cualquiera; es preciso buscar *la mente* del Concilio, la historia *interna* de sus Decretos, sobre todo cuando es tan *fácil* y útil como en el Concilio de Trento, con abundantísima documentación impresa y al alcance de todas las fortunas; es preciso analizar y buscar *las rutas señaladas* por esas definiciones, al consagrar ciertos *principios y proposiciones,* llenas de contenido; es preciso conservarse *fieles* a esas *rutas y principios* en los avances posibles dentro de la Teología católica ¿No dicen nada, por ejemplo, al teólogo católico las definiciones de Trento en todas las cuestiones planteadas en torno al proceso de la justificación, *desde la preparación hasta las obras meritorias, tras la verdadera jus-*

tificación?... ¿No será lícito traspasar y *aplicar* a las cuestiones *afines* y *hermanadas* los principios y postulados consagrados en las definiciones aprobadas al resolver lo referente al proceso de la justificación? ¿Será lícito *aparentar* miedos, por ejemplo, ante las *mociones divinas,* en cualquier orden, cuando el Concilio habla tan claramente de ellas al describirnos todos los momentos del proceso de la justificación y al exponer lo relativo al mérito sobrenatural de la vida eterna, que se cifra en la misma posesión de Dios?... Para nosotros la respuesta no es dudosa y el camino está trazado. El criterio histórico y el conocimiento de las controversias teológicas a través de los siglos *da mucha luz,* y sirven, entre otras cosas, para *valorar* a los hombres, a los teólogos, con sus opiniones. Cuando ve y palma las consecuencias que *han tenido,* a través de los siglos, algunos *principios y tendencias* que acaso se consideraban *inofensivos,* y que desembocan en la franca *herejía,* es cuando *admira uno más* la visión y el valor de los principios y postulados de la verdadera Teología, la que *nos llevó* a las soluciones geniales de los problemas *posteriores* y a las definiciones *dogmáticas* de la Iglesia. Por eso (y en las cuestiones y controversias sobre la gracia sobre todo), no podemos menos de inclinarnos reverentes ante *la ruta señalada* por San Agustín, con los Concilios africanos, y por Santo Tomás de Aquino, con los que saben interpretarle, para llegar a Trento, tan rico en enseñanzas... No podemos, pues, conceder beligerancia a los errores y desviaciones que surgieron y propagaron en el XVI en las controversias sobre la gracia y el libre albedrío, la predestinación, la ciencia y causalidad divinas. Querían presentarse como nuevas, pero eran muy viejas; la crítica histórica nos lo revela...

Madrid, 15 de octubre de 1959.

P. VENANCIO DIEGO CARRO, O. P.

Excavaciones en la Catedral de Santiago

Introducción.—1) Fases de las excavaciones y fuentes bibliográficas.—2) Datos arqueológicos de la ciudad, conocidos antes de las excavaciones. Tiempo prerromano. Romanización de Galicia y de la comarca de Santiago. Restos romanos en el solar de Compostela.

Edículo sepulcral bajo el altar mayor.

Resumen de la información anterior a 1878. Exploraciones de 1878-1879. La «Confessio» y el osario; el Proceso sobre la identidad de las Reliquias.

Descripción del edículo y de los muros circundantes. Planta. Aparejo. Relación en planta y cronología relativa de ambas estructuras. Pavimentos del edículo según los datos de 1878 y los de 1950. Materiales hallados en el interior.

Datación del edículo: el basamento y las hiladas a soga y tizón. La hipótesis árabe. Datación del recinto exterior.

Reconstrucción del monumento. La hipótesis divulgada de López Ferreiro. Reconstrucción conforme a los restos. Precedentes clásicos. Confirmación documental. El «habitaculum» y su antigüedad.

Cuestiones omitidas. Nota sobre el tiempo del edificio.

INTRODUCCION

1.—*Fases de las excavaciones y fuentes bibliográficas.*

Las excavaciones que desde 1946 vienen haciéndose bajo el pavimento de las naves de la Catedral de Santiago completan las que se habían hecho en 1878-1879 dentro del recinto de la Capilla Mayor.

En este lugar se había descubierto en el siglo IX el Sepulcro de Santiago. En el siglo XII el presbiterio quedó enmarcado y elevado aproximadamente en la forma que persiste. Desde entonces las estructuras que hubiese debajo ya no fueron visibles ni visitables. Al tiempo de realizar obras posteriores, principalmente la decoración barroca del siglo XVII, parece que se removió el subsuelo del altar; pero de un modo apresurado y sin transmitir información. Si hubo después algún propósito de

satisfacer el común deseo de ver las Reliquias ocultas, no llegó a ser cumplido. «En este mismo siglo —escribía el Obispo de Oviedo, Dr. Sanz y Forés, en 1880, en su Informe para el Expediente promovido por el Cardenal Payá— ha habido algún conato de exploración, y vive todavía alguna persona que intervino».

La decisión eficaz fue tomada en 1878 por iniciativa del Emmo. Cardenal Payá. «Nos propusimos —explica en una Carta Pastoral del 5 de febrero de 1879— (1) emprender la costosa obra de limpieza y general decoración de esta nuestra S. M. y A. Iglesia... Simultáneamente resolvimos hacer un reconocimiento subterráneo en el presbiterio y tras el altar mayor, con el fin de ver si podíamos hallar algún resíduo siquiera de los cimientos del primitivo sepulcro en que fue colocado el cuerpo del Santo Apóstol... y algunas Reliquias» del mismo. Confió la dirección de las exploraciones a los canónigos López Ferreiro y Labín Cabello, quienes, por tal título, hicieron amplias Declaraciones en el proceso canónico, que se instituyó en 1879.

Las exploraciones en la Capilla Mayor duraron desde agosto de 1878 hasta junio de 1879. La noche del 28 al 29 de enero de 1879 coronó una primera etapa, en la que, tras múltiples intentos de descubrir alguna galería de acceso al Sepulcro, se logró lo más importante: la exploración directa del edículo que hay bajo el altar, y el hallazgo del reconditorio de las Reliquias. Desde febrero a junio de 1879 se exploró el subsuelo restante de la Capilla y se iniciaron las obras de descombro, cobertura y decoración de la cripta actual, que habían de continuarse hasta 1891. El Proceso canónico sobre la autenticidad del recinto sepulcral y de las Reliquias se extendió desde el 16 de junio de 1879 hasta el 12 de marzo de 1883, día en que se promulgó el Decreto arzobispal. Remitido a Roma, para obtener confirmación del Papa, S. S. León XIII encargó el asunto a una Congregación particular de Ritos, la cual en su reunión del 20 de mayo de 1884 requirió mayor esclarecimiento de ciertas dificultades. El 28 de mayo salió de Roma, enviado por el

---

(1) «Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago», núm. 666 (6 febrero, 1879); Bartolini, *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol el Mayor*, Roma, 1885, pp. 207-208.

Papa con ese fin, el Promotor de la Santa Fe Monseñor Caprara, el cual se detuvo en Pistoia, en Madrid y en Compostela; y revisó e hizo precisar las investigaciones arqueológicas y las pericias anatómicas. Vuelto a Roma el 22 de junio, presentó relación escrita a la Congregación mencionada. El 19 de julio de 1884 la Congregación emitió, aprobado por el Papa, Decreto de confirmación de la Sentencia compostelana. Su Santidad añadió a esta ratificación la más solemne de su Bula *Deus Omnipotens* (1 de noviembre de 1884).

Las fuentes primarias de información sobre esta fase de las exploraciones son los escritos siguientes. Tres *Cartas pastorales* del Cardenal Payá (5 febrero y 21 julio de 1879, 13 agosto de 1884), donde compendia las etapas del descubrimiento y del Proceso. Pueden ser leídas en el *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago.* También se leen en la obra del Cardenal Bartolini, *Apuntes biográficos de Santiago el Mayor,* Roma, 1885, págs. 204-229.

Un *Acta de reconocimiento,* del 1 de febrero de 1879, incorporada al Proceso.

Las Declaraciones e Informes que en el mismo Proceso presentaron los señores Labín y López Ferreiro; y también los señores Fernández Guerra y F. Fita, de la Academia de la Historia, llamados por el Cardenal a estudiar los hallazgos in situ. Los folios originales del Proceso quedaron en la Congregación de Ritos. Una copia se guarda en el archivo de la Catedral compostelana.

López Ferreiro publicó descripciones bastante minuciosas en su *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago,* tomo I (Santiago, 1898), pp. 280-309; y añade datos de interés en otros libros, que serán citados a su tiempo.

Por su parte, los señores Fernández Guerra y Fita expusieron sus observaciones en una serie de artículos, compilados en *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia,* Madrid, 1880.

La obra, ya citada, del Cardenal Bartolini (Prefecto de la Congregación de Ritos), que se publicó antes en lengua italiana (*Cenni biografici di S. Giacomo Apostolo il Maggiore,* Roma, 1885), da abundantes extractos y textos del Proceso, y de las averiguaciones de Monseñor Caprara.

Entre las obras contemporáneas, que aluden a las explora-

ciones, interesa el opúsculo de J. Villa-amil y Castro, *La Catedral compostelana en la Edad Media y el Sepulcro de Santiago,* Madrid, 1879.

Una síntesis apretada se tiene en la Bula *Deus Omnipotens.* Está en *Acta Sanctae Sedis* 17, 1884, 262-270. También, en la obra de Bartolini. Texto castellano en *Boletín de la Academia de la Historia,* VI, 143-152. Versión con anotaciones concisas divulgadoras en el folleto de J. Guerra, *Bula "Deus Omnipotens" de S. S. León XIII sobre el Cuerpo del Apóstol Santiago,* Santiago, Año santo, 1954.

***

López Ferreiro hizo en varias ocasiones calicatas, que le permitieron situar con exactitud la parte occidental de la iglesia del siglo IX. En 1895 inició una exploración más holgada en el sitio por donde comenzaron las excavaciones recientes, es decir, en la nave mayor bajo el suelo del Coro. Villa-amil y Castro refiere: «Como a metro y medio del piso del respaldo del Coro se encontró, en 1895, un pavimento de hormigón que formaba el suelo del pórtico de la antigua iglesia, el cual comunicaba con ella por una escalera de dos peldaños, y, según las trazas encontradas, sólo medía de ancho menos de cinco metros» (*La Catedral de Santiago,* 1909, p. 9). Pero la búsqueda fue interrumpida, y de lo visto no conozco ningún informe. Cfr. *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago,* II, 1899, p. 488.

***

Las excavaciones en curso actualmente no miraban a la Tumba de Santiago, explorada ya en 1878-1879, sino a los vestigios de construcciones anteriores a la catedral románica, que hubiese bajo su pavimento. La ocasión fue dada por las obras de traslado del Coro, que ocupaba los cuatro tramos de la nave mayor contiguos al crucero. Retirado el Coro en 1945, y al empezar la nueva pavimentación de su solar, aparecieron los restos del pórtico y la entrada de la basílica del siglo nono, vistos por López Ferreiro. El hallazgo sugirió al Sr. Chamoso Lamas la conveniencia de hacer prospecciones arqueológicas;

el interés creció cuando una cata a través del pavimento del siglo IX mostró por debajo un sarcófago, lógicamente más antiguo que la basílica. Se acordó, pues, que al paso que se iba renovando la pavimentación de la catedral, se iría registrando todo el terreno. La Dirección General de Bellas Artes confió la doble tarea al Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico Nacional, cuyo Comisario general es D. Francisco Iñiguez. Ha llevado la dirección arqueológica, con gran solicitud y acierto, Don Manuel Chamoso Lamas, Comisario de la Primera Zona del Servicio, con la colaboración técnica del arquitecto Sr. Pons Sorolla.

El ritmo económico de la pavimentación, y la necesidad de dosificar el estorbo causado al intenso culto de la Catedral (que requería el uso expedito de todo su ámbito en los dos Años Santos de 1948 y 1954), han obligado a proceder por etapas discontinuas. Primera etapa (1946: 1-5 febrero; 18-29 marzo; 6-9 mayo): exploración del subsuelo del Coro, que deja ver el atrio, umbral y comienzo de nave de la iglesia de Alfonso III; el umbral de la iglesia de Alfonso II; y un sector de la necrópolis de tiempo romano y germánico. En septiembre de 1950 en dos zonas intactas del edículo sepulcral bajo el altar mayor se hicieron exploraciones complementarias de las de López Ferreiro: vaciado del pasillo al Este del edículo, y comprobación de los niveles de pavimento. Segunda etapa (1953, 17 octubre-15 diciembre): exploración del brazo Norte del crucero, que permitió ver el baptisterio y todo el costado Norte de la iglesia de Alfonso III. Tercera etapa (1955): exploración de la girola y de las naves del brazo Sur del crucero, que dan: la cabecera y resto del recinto de Alfonso III, necrópolis medieval y necrópolis y construcciones romanas. Cuarta etapa (12 febrero-6 marzo 1957; febrero 1958; de noviembre 1958 a mayo 1959): exploración de las naves del cuerpo principal del templo románico, entre el emplazamiento antiguo del Coro y el Pórtico de la Gloria. La nave central, a cuya excavación ha querido asociarme el Sr. Chamoso, todavía mientras escribo muestra su contenido arqueológico a la vista de todos.

Es claro que la exploración hubo de ser limitada a los espacios libres que dejan entre sí las gruesas bancadas de cimentación: en las naves mayores, una faja de unos siete metros de anchura; en las menores, apenas un canal de dos metros.

Parte de ese espacio había sido ya inutilizado por edificaciones (como la cripta bajo el Pórtico, llamada «Catedral Vieja»; los cimientos del Coro; las sepulturas de Prelados en el crucero); parte, por el enlosado que, por razón del declive del terreno, se asienta sobre la misma roca y aún la rebaja en zonas del Nordeste. En conjunto se ha investigado un área de unos 750 metros cuadrados.

Publicaciones.—El Sr. Chamoso Lamas hizo una reseña de la primera etapa en *"El Correo Gallego-La Noche"*, número extraordinario de 9 de febrero de 1950. También de Chamoso Lamas, la crónica informativa *Excavaciones en la Catedral de Santiago,* correspondiente a las tres primeras etapas, en *"Archivo Español de Arte"*, t. XXVII, 1954, núm. 106, pp. 183-187; t. XXXI, 1958, núm. 121, pp. 39-47. F. Iñiguez trató sumariamente de *Las excavaciones en la Basílica del Apóstol* dentro de un curso de conferencias del Colegio Mayor Universitario de La Estila, de Santiago, publicado en el libro *Santiago en la Historia, la Literatura y el Arte,* t. I, Madrid, 1954, pp. 5-22. J. Guerra dió una reseña breve en *"Incunable"*, núm. 87, julio de 1956. El P. Engelberto Kirschbaum, profesor de la Universidad Gregoriana y del Instituto de Arqueología Cristiana de Roma, y Miembro de la Comisión que dirigió las exploraciones en la Tumba de San Pedro, estuvo en Santiago tres veces (1953, 1954 y 1956), y dedicó más de 20 días al estudio intenso de lo hallado; el 8 de diciembre de 1956, en el Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, anejo a la iglesia de Santiago y Montserrat de Roma, habló con muchas ilustraciones fotográficas sobre *La Tomba Apostolica di Santiago di Compostella nella luce degli scavi recenti.* Un resumen de la conferencia en: *"Compostellanum"*, I, 4.°, 1956, pp. 370-380.

Mientras no salga a luz la Memoria general completa, la fuente más rica y segura de información para la fase 1946-1959 es la *Noticia de las excavaciones arqueológicas en la Catedral de Santiago,* redactada por Chamoso Lamas de acuerdo con el Diario de Excavaciones, y publicada, con fotos y diseños, en *"Compostellanum"*, I-2.°, 1956, pp. 5-48; I-4.°, 1956, 275-328; II-4.°, 1957, 225-330. La cuarta etapa está pendiente de publicación.

En este primer artículo informamos acerca del Sepulcro de Santiago, recogiendo en síntesis con precisión expositiva, los

datos arqueológicos de 1879 y los más recientes; y procuramos someter su interpretación a un confrontamiento con las indicaciones documentales. Precede, como marco general para éste y otro artículo, que seguirá, una introducción sumaria a la arqueología de Compostela y su comarca.

2.—*Datos arqueológicos de la ciudad, conocidos antes de las excavaciones.*

La ciudad actual se crea en el siglo IX en torno del Sepulcro entonces descubierto. La historia documental no pasa más allá. En cierto sentido dice bien Otero Pedrayo: Compostela «es la última en aparecer entre las metrópolis religiosas y culturales de Europa. Como Venecia, carece de "edad antigua"» (2).

¿Qué hubo antes ahí? «Vicus antiquus vix videtur fuisse», anotaba Hübner en 1892 (3). Son erradas algunas identificaciones con nombres de las fuentes clásicas, por ejemplo, el de *Flavionia,* que sigue aplicándose a Santiago en varias obras enciclopédicas no españolas (4); «Hay también quien ha creído haber podido ser la misma Iria Flavia, aunque sin razón alguna», recuerda P. Madoz (5).

Tiempo prerromano.—El solar de la ciudad —una colina que cae en rápido declive por el Este, el Sur, el Oeste y el Noroeste— fue, sin duda, un castro prehistórico, situado en medio de otros muchos, que se adensan sobre una comarca que es desembocadura de las tierras altas, por las que viene el camino de Brigantium, hacia los valles del río Ulla (6): zona de bi-

---

(2) *Guía de Galicia,* 1945, p. 425.

(3) *Corpus Inscriptionum Latinarum, Supplementum* al tomo II, p. 905.

(4) Véase el *Dictionnaire de Géographie... à l'usage du libraire* , Berlin, 1922. Domenico Laffi, viajero del siglo XVII, recoge la especie de que Compostela se llamaba antes *Flanto Brigantio* (*Viaggio in Ponente à San Giacono di Galitia e Finisterre,* Bologna, 1676).

(5) *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar,* tomo XIII (Madrid, 1849), p. 823.

Una redacción infeliz hace decir a la Bula «Deus Omnipotens» que el lugar antes llamado Iria Flavia tomó después el nombre de Compostela: «Urbs interea cryptae propinqua, quae hactenus Iria Flavia vocabatur, ex visu elucentis stellae potioribus auspiciis Compostellae sibi nomen imposuit».

6) Véase: Bouza Brey, *Castros de la comarca compostelana,* en «Archivo Español de Arqueología», 1943.

furcación del camino de Puente Sigüeiro hacia Puente Vea y Puente Cesures.

A fines del siglo pasado, al abrir los cimientos de una casa junto a la iglesia de Santa Salomé (en la vertiente Oeste del castro, a unos 200 metros de la Catedral), aparecieron unas sepulturas con urna cineraria, del tipo que los arqueólogos italianos llaman *tombe a pozzo* (7).

Algunos piensan que el nombre de una de las puertas de la ciudad, «Porta da Mámoa», recuerda una necrópolis dolménica (8).

Los topónimos, que podrían guiarnos en la búsqueda de lo arcaico, constituyen un problema difícil. El nombre *Compostela* brota, con seguridad, en documentos del siglo XI (9). Los Do-

---

(7) López Ferreiro, *Historia...!*, I, 1898, p. 148.

En el «sepolcreto» arcáico, que Boni excavó a comienzos de este siglo en el Foro Romano, abundan esas «tombe a pozzo», que pueden verse reproducidas en el Antiquarium Forense, y ampliamente descritas, dibujadas y fotografiadas en las crónicas del mismo Boni en :«Notizie degli scavi di antichità», 1902, pp. 96-111; 1903, pp. 123-170 y 375-427; 1905, pp. 145-193; 1906, pp. 5-46 y 253-294; 1911, pp. 157-190. Son de alrededor del siglo VIII antes de Cristo. Cfr. también: Romanelli-Carettoni-Gjerstad-Puglisi, *Nuove indagini su Roma antichissima,* en «Bullettino di Paletnologia Italiana», n. s., IX, vol. 64, 1954-1955, pp. 257-322.

(8) El gallego «mámoa» (de «mammula») significa montículo que envuelve un dolmen, o un arca o cista de piedras con olla cineraria.

(9) El nombre se lee ya en un documento del año 914; mas parece interpolado (cfr. Portela Pazos, *Origen del topónimo Compostela,* en «Compostellanum», II-4.°, 1957, pp. 336 y 346-350).

Entre las variadas etimologías propuestas por autores pasados (ya el Cronicón Iriense, del siglo XI-XII, derivaba «Compostela» de «Compositum tellus»), ha ganado la popularidad la de «Campus stellae», suscrita por el mismo López Ferreiro. La filología histórica impugna esa explicación. Amor Ruibal (en un artículo razonado, que publicó el «Diario de Galicia», 25 de julio de 1909), piensa que la palabra «Compostella» viene del verbo latino «componere» en su acepción de enterrar, y resulta de unir el sufijo «ela» (que indica el resultado de la acción del verbo) a la forma sincopada de «compositum» (=«compostum»): de la misma manera que de «loquor» sale «loquela», de «fari», «fabulla» y «fabella»; de «medeor», «medulla» y «medella», etc. Significaría: el lugar donde yace sepultado (el Cuerpo del Apóstol). La llamativa necrópolis, que ahora vemos caracterizaba este lugar, y la existencia de otras poblaciones de igual nombre corroborarían, quizá ampliando su sentido, la acepción sepulcral de Amor. Portela Pazos desarrolla una indicación de Pierre David, según la cual «Compostella» vendría de «composita» (verbo «componere») en la acepción de «arreglada», «dis-

cumentos Reales de los siglos IX y X asignan al emplazamiento del Sepulcro el topónimo *"Arcas Marmóricas"* (10), del que volveremos a hablar. El texto de la «Carta del Papa León», según la versión del Códice Calixtino (lib. 3, cap. 2), y otras copias, y la «Translatio» recogida en la «Historia Compostelana» (lib. 1, cap. 1), dan como nombre antiguo de la actual Compostela el de *Libredón* (Liberum Donum). El Padre Fita descubre ahí un nombre céltico, *Liberodunum,* que significaría «castro o torre del camino» (de «Don»=torre, eminencia; y «llwybr»=camino); el camino sería el de Iria a Brigantium, que pasaba al lado (11). Bouza Brey propone ver la más antigua denomina-

---

puesta», «adornada»..., con el diminutivo «ella»; y significaría: pequeña urbe o ciudad hermosamente construída. Portela Pazos sitúa históricamente el origen popular del topónimo en la primera mitad del siglo XI, tiempo en que, tras la gran destrucción de Almanzor, la ciudad hubo de ser reconstruída y fortificada. Cfr. art. cit., en «Compostellanum», II-4.°, 1957, pp. 331-354.

(10) El nombre del lugar preciso del Sepulcro no tiene por qué ser el mismo de la ciudad. Interesa, sin embargo, advertir que, según Amor Ruibal, «Compostella» sería una voz popular que expresaba la misma idea de «Arca Marmórica», y que al fin logró desplazar la denominación antigua. Cfr. art. cit.

(11) Amor Ruibal (art. cit.), matiza la interpretación de Fita. «Llwybr» sería, más que camino, lugar transitable, es decir, lugar habitado; y «Don» sería «castro», pero con el sentido de templo que tiene la voz germánica «Dom» (antiguo alemán: «Thum»). Libredón, pues, significaría: aldea o poblado del Castro consagrado. A ese foco de culto céltico aludirían los relatos medievales que hablan de un «vastissimum idolum», que había en el lugar del enterramiento del Apóstol.

Una interpretación obvia de la forma latina «Liberum donum» la relaciona con la donación del terreno para sepultura del Apóstol, que al fin hizo de buena gana la señora Lupa, según las narraciones medievales. He oído decir alguna vez al Dr. Moralejo que acaso la idea de donación libre ofrezca la pista para situar la palabra Libredón: tendríamos ahí una referencia a la donación de territorio alrededor de Compostela, que los reyes de los siglos IX y X hicieron a la iglesia de Santiago, y que era territorio «libre», esto es, libre de impuestos y otras servidumbres, jurídicamente exento. El Dr. Moralejo ha comprobado que el Calixtino, al referirse a fundaciones de otros santuarios, como Limoges, subraya que se le hace donación «libre» de predios, etc. Anotemos de paso que sin duda se refiere a una condición jurídica la bula de Pascual II, *Jacobi Apostoli Corpus* (Letrán, 31 oct., 1104), en la que concede el Palio al obispo de Santiago, cuando dice: «el lugar donde reposan las sagradas Reliquias primero fue "villa burgensis", luego un "municipio", que ha recibido el nombre de Compostela»

ción del vicus antecesor de Compostela en un nombre de sufijo céltico, conservado hasta hace poco en una calle cercana a la acrópolis del castro: *Callobre*, de «Calliobriga» (12).

Romanización de Galicia. — Este poblado prehistórico adquiere interés para nosotros con la romanización. Conviene que nos detengamos un poco sobre ella, para situar luego debidamente las excavaciones compostelanas, sin la rémora de prejuicios. Porque, respecto a Galicia en general, no es infrecuente concebir su romanización como algo muy ténue y muy tardío, no apreciable en el siglo primero.

Ciertamente la romanización del Noroeste español fue más tardía y no tan intensa como en la Bética o en la costa levantina, donde en tiempo de Estrabón habitaban unos pueblos sometidos y «formam induti italicam» (13). Pero con Augusto los romanos logran la pacificación total del Noroeste, y ya entonces la zona costera de Galicia estaba en plena romanización;

(Bula transcrita en la *Historia Compostelana* I, 17; y en el Tumbo B de la Catedral, fol. 225 v.; editada por Flórez en *España Sagrada*, XX, 48).

Fita aduce en favor de su versión céltica «Liberodunum» el prólogo del Libro de la Cofradía de Cambiadores, según el cual el Sepulcro apareció «no meu do monte de Burgo de Libredón, abaixo do castro de San Fiz de Solobio e termos de Bonaval, donde está outro *Castelo* chamado *do Camiño* que vay direyto â sée do Apóstolo». Los Cambiadores son de fundación antigua; el Libro conservado es de comienzos del siglo XIV (el texto citado se perdió, pues faltan algunos folios: está tomado de una copia de Huerta; véase L. Ferreiro, *Historia* II, 17). Si fuera seguro que ahí se trata de la situación del lugar en el siglo IX, la confirmación de Fita no sería despreciable. Puede reflejar una situación posterior, relacionada con el «Camino» de la peregrinación.

Para terminar esta nota, diremos que Huerta imaginó un Burgo de los Tamáricos (del nombre de los habitantes de la comarca que hay sobre el río Tamaris o Tambre). Cfr. P. García Romero, *Santiago y el burgo de los Tamáricos*, en «Ultreya», 15 octubre 1919 y 1 febrero 1920.

(12) «Compostellanum», I-2.°, 1956, pp. 151-152. Acerca de esta clase de topónimos cita a: R. Menéndez Pidal, *El elemento "obre" en la toponimia gallega* («Cuadernos de Estudios Gallegos», II, núm. 5, 1946), y A. Moralejo, *Sobre los nombres toponímicos gallegos en "obre" y sus afines*, en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Madrid, 1952, t. III).

(13) Estrabón, *Geografía*, 3, 4, 20. Por facilidad tipográfica, y dado el carácter puramente introductorio de estas páginas, nos permitiremos citar según la versión latina de Müller-Dübner (Paris, 1853). Léase: *Conquista de Galicia por los romanos, antes de las guerras cantábricas*, por C. Torres (en «Extensión Universitaria Compostelana», 1954, pp. 7-36).

aunque ya antes —sin contar la expedición de Decio J. Bruto (a. 137 a. C.), y la navegación de César a Brigantium (a. 60)— César había iniciado la fundación de colonias en Lusitania, que en aquel tiempo englobaba la actual Galicia. Desde los comienzos de la era cristiana en la Diócesis Gallaecia-Asturia, al Norte del Duero, hay tres conventos jurídicos: Lucense, Bracaraugustano y Asturicense. Bajo Tiberio el Legado Consular de la España Tarraconense tiene en Gallaecia un Legado pretor con dos cohortes (14); pero la organización militar pronto deja paso a la «civil» (15). Desde Augusto, y más desde Claudio, crece la autonomía del Legatus Gallaeciae, que según estimación de Hübner (16), era ya como una Provincia, aun antes de que Caracalla la crease como tal. Plinio, Procurador imperial en España bajo Vespasiano, reseña las ciudades y los numerosos «capita libera» de los conventos astorgano, lucense y bracarense (17). Con el *Jus Latii*, otorgado por aquél emperador a toda España (18), varias ciudades de Galaecia toman el sobrenombre de «Flavia»: Iria, Flavia, Brigantium Flavium, Aquae Flaviae... (19).

La romanización cultural de Galicia no se manifiesta en obras tan llamativas como en Lusitania, la Bética o la Tarraconense. Las grandes obras son, con preferencia, de carácter militar y comercial. Como sea, la difusión de lo romano se hace tangible en la red de vías —atestiguada por el Itinerarium Antonini, las placas de Astorga, los restos visibles— que enlazaban entre sí las tres capitales, Astorga, Lugo y Braga, con muchos ramales intermedios; en los puentes; y en los múltiples epígrafes votivos y funerarios. Tampoco faltan obras de magnitud, por ejemplo: el gran faro de La Coruña, todavía en servicio, de comienzos del siglo II, quizá reconstrucción de uno anterior (20); las termas y, sobre todo, las murallas de Lugo

(14) Estrabón, 3, 4, 20.

(15) Las inscripciones dan un Legatus iuridicus Asturiae et Callaeciae. A mediados del siglo I ya se habían retirado las tres legiones que gunarnecian la Cantabria y Asturia.

(16) *C. I. L.*, II, *Suppl.*, p. LXXXVI.

(17) *Historia Naturalis*, 3, 3, 4.

(18) Plinio, *Hist. Nat.*, 3, 3, 4.

(19) Cfr. Ptolomeo, 2, 6, 4.

(20) *Corpus Insc. Lat.*, II, 2559.

(siglo III?), las que mejor se conservan entre las de España, y que tienen incorporadas numerosas lápidas con inscripción (21). Hay que añadir las extraordinarias pinturas murales descubiertas hace poco en Astorga.

Los textos de Estrabón han movido a algunos a excluir una romanización importante de Galicia en el siglo I, y menos en su primera mitad. Estrabón describe a los Callaicos, Astures y Cántabros como gentes de costumbres selváticas y fieras, y lo atribuye al apartamiento en que habían vivido: «terra marique ad eos longa sunt itinera, quo factum est ut commerciis carentes, societatem et humanitatem amiserint»; gracias a la pacificación de Augusto, y a la acción continuada de tres cohortes, en tiempo de Estrabón (el de Tiberio), ya algunos se han vuelto «civiles» (22). Según esto parece que se trata de una lenta penetración de núcleos militares, apenas iniciada.

Creo, sin embargo, que hay una dosis de error en este modo de leer los textos, debida a la identificación de los «Callaici» con los «habitantes de Gallaecia», la cual no es firme todavía en Estrabón. Los callaici no son, en muchos pasajes, sino uno de los numerosos «populi» que ocupan Gallaecia: los de la región montañosa oriental del conventus bracarensis (23). Estrabón enlaza con los astures y los cántabros especialmente a los montañeses (24) que limitan por el Este la parte septentrional de la Lusitania, es decir, Galicia (25). De ellos distingue a los habitantes de las zonas costeras, de suelo fértil y con abundancia de poblaciones; sobre la zona del Noroeste (que empieza aproximadamente en el cabo Finisterre e incluye La Coruña) escribe: «habent Artabri permultas urbes, sitas juxta sese in sinu... Artabrorum» (26). Lo que pasa es que el esfuerzo que costó domar la fiereza de los Callaici hizo que los romanos extendiesen el apelativo a toda la región septentrional de Lusi-

---

(21) *C. I. L.*, II, 2570-2596. Siguen apareciendo inscripciones. Cfr. Vázquez Saco-Vázquez Seijas, *Inscripciones romanas de Galicia*, II: *Provincia de Lugo*, Santiago de Compostela, 1954.

(22) Estrabón, 3, 3, 7.

(23) Véase una lista de pueblos, entre los cuales los «Callaici», en: Plinio, H. N., 3, 3. 4.

(24) Estrabón, 3, 3, 7.

(25) Estrabón, 3, 3, 3.

(26) Estrabón, 3, 3, 5-6.

tania: «Callaici, montanae regionis multum incolentes: quare etiam difficillimi superatu, atque ei qui Lusitaniam debellavit cognomentum est Callaici ab iis inditum; denique effecerunt ut nunc plurimi Lusitanorum Callaici vocentur» (27). «Totus trans Durium versus septentrionem tractus, qui olim Lusitania, nunc Callaica dicitur» (28).

La romanización de las zonas, que ya estaban organizadas, es rápida (aunque no absorbente) en el siglo I. Hemos mencionado las tres urbes (Asturica Augusta, Bracara Augusta, Lucus Augusta), metas de la red viaria de Galicia: las tres son, como Emerita Augusta, fundación imperial de la primera hora. El sistema de vías es, en sustancia, de los tiempos de Augusto e inmediatamente siguientes: se conocen, en casi todas, miliarios e inscripciones de Augusto, Tiberio, Calígula, Nerón, Tito, Domiciano, Trajano... Plinio refiere en su «Historia naturalis», cuando habla de las 20.000 libras anuales de oro que se sacaban de Asturia, Galicia y Lusitania, que las minas habían ahuecado de tal suerte las montañas que éstas se desplomaban. Es decir que estas obras venían prolongándose hacía mucho tiempo; y Plinio escribe a fines del siglo I (29). Al comercio de los minerales de Galicia hay que sumar el famoso con las islas Casitérides. Fuesen islas del litoral galaico, o más internadas en el mar, lo cierto es que se navegaba hacia ellas desde la costa y puertos de los Artabros (costa al Norte y Noroeste de Santiago), abundante a su vez en estaño (30): como es natural, aquí recalaban los barcos. Estrabón, a comienzos del siglo I, lo da como un comercio muy antiguo, explotado primeramente en secreto por los fenicios desde Cádiz, y aprovechado más tarde por los romanos (31).

---

(27) Estrabón, 3, 3, 2.

(28) Estrabón, 3, 4, 20.

(29) Contra la sospecha de exageración, tenemos a la vista las famosas «Médulas» (véase: *Monumentos Españoles, Catálogo de los declarados histórico-artísticos,* Cons. Sup. Invest. Cient., tomo II, Madrid, 1954, p. 159); y obras similares, como Montefurado.

(30) Plinio 4, 20; 36; Estrabón, 3, 5, 11.

(31) Bibliografía numerosa. Cfr. L. Monteagudo, *Casitérides,* en «Emérita», 18, 1950, pp. 1-17; y 21, 1953, pp. 241-248.

El florecimiento de la cultura religiosa en la Galicia de los siglos IV-V

La comarca de Santiago.—Santiago está situado entre los ríos Tambre, al Norte, y el Ulla, al Sur (32), que corren de Este a Oeste paralelos y desembocan en las rías paralelas de Noya y Arosa. Su comarca és el borde o confín oriental del valle de la Mahía (Amaia); en ella confluyen los caminos de La Coruña y Lugo, cuya salida natural al mar es, hacia Arosa, el valle mencionado, por donde fluye desde Santiago el río Sar, que va a morir en el Ulla junto a Iria.

Pomponio Mela nombra, al Norte del Ulla, los ríos Tamaris y Sars (que también señala Plinio); el Sar «decurrit iuxta turrem Augusti titulo memorabilem» (33). Este monumento de Augusto quedaba próximo a Iria, en una comarca de gran riqueza arqueológica, que comprende los actuales núcleos de Iria, Padrón y Cesures (34). Ahí hay y hubo un puerto fluvial, al comienzo del estuario del Ulla, que fue una de las vías de acceso más perseguida por los Normandos en la alta Edad Media, y debió ser en época romana, juntamente con Brigantium, el puerto de Lucus Augusta. López Ferreiro da una relación de numerosos hallazgos (35). Ciudad de fundación muy anterior a los romanos (36), ofrece en su zona portuaria, explorada por Oviedo Arce (37), muchos restos de vasos cerámicos y vítreos de antes de la era cristiana, elementos de talleres industriales, piezas de época romana. Se ha recogido una serie casi completa

---

supone un largo desarrollo y maduración. Cfr. C. Torres Rodríguez, en «Compostellanum», I-2.°, 1956, pp. 49-50, y sus citas.

(32) A unos 20 kilómetros, por camino, del Puente Cesures, en el Ulla; a unos 14 del Puente Sigüeiro en el Tambre.

(33) Geographia, 3, 11. Plinio (4, 20, 34), P. Mela (3, 13), Ptolomeo (2, 6, 3) y algunos Itinerarios mencionan *"tres arae sestianae Augusto dicatae"*, las cuales, según el primero, estaban en la península de los supertamáricos, entre el Tambre y Finisterre. Estudios recientes: L. Monteagudo, en «Cuadernos de Estudios Gallegos», 1947, p. 633, y en «Emerita», 18, 1950, pp. 16-17, y 20, 1952-2.°, p. 488; Robert Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule ibérique d'Auguste a Dioclétien*, Paris, 1958, p. 379-383.

(34) La «Iria» actual es probablemente sólo el sector cementerial de la antigua población, mucho más extensa (cfr. L. Ferreiro, *Historia*, I, 229 y 365).

(35) *Historia*, I, 218-230.

(36) L. Ferreiro, *Historia* I, 218, 332.

(37) Cfr. López Ferreiro, *Historia*, I, 224-228. Sé por el Sr. Chamoso que en este mismo año han salido trozos de madera del muelle.

de monedas romanas, desde Augusto hasta los Bárbaros, y de monedas pertenecientes a ciudades del Levante hispano (38); y no pocas inscripciones votivas y funerales, y miliarios (39).

En la red de vías romanas Iria Flavia es nudo importante, del que salen caminos hacia Braga, hacia Lugo y hacia Brigantium. El total de vías convergentes en Iria era de seis o siete, contando los ramales que se reconocen en los valles del Ulla y la Mahía (40). De las cuatro vías que, según el Itinerario de Antonino, enlazaban Braga con Astorga, las dos que pasan por Lugo vienen por Iria: la número III deja en Iria su dirección Sur-Norte para internarse hacia Lugo (41); la número IV, «per loca maritima», tocaba también en Iria o pasaba muy cerca (42).

«Santiago» estaba sobre el camino Iria-Brigantium; con más exactitud, estaba sobre la vía número III del Itinerarium Antonini, si —como parece claro— la estación «Asseconia» o «Ascionia», que sigue a Iria, se localiza en la actual «A Sionlla»,

---

(38) L. Ferreiro, *Historia* I, 226 y 367.

(39) Cfr. *C. I. L.*, II, 6232 (miliario); 5630-5632 (inscripciones sepulcrales); Bouza-D'Ors, *Inscripciones romanas de Galicia,* I: *Santiago de Compostela,* 1949, núm. 1 (miliario); Filgueira-D'Ors, *Inscripciones romanas de Galicia,* III, *Museo de Pontevedra,* 1955, núm. 9, 10, 12 (miliarios); Bouza-D'Ors..., núm. 16 (inscripción sepulcral); Filgueira-D'Ors..., núm. 43, 45 (inscripciones sepulcrales), y núm. 15, 22, 25, 35 (inscripciones votivas). Toca mención aparte al ara romana que está bajo el altar de la iglesia de Santiago en Padrón, tan famosa en relación con el desembarco del Cuerpo Apostólico: véase L. Ferreiro, *Historia* I, 234-237; y corrección de lecturas anteriores en: Bouza Brey, *Sobre el ara de Padrón y las deidades marítimas de la Galicia romana,* separata del «Boletín de la Real Academia Gallega».

(40) L. Ferreiro, *Historia* I, 369.

(41) Sobre el recorrido desde Tuy a Iria: A. Blázquez en «Boletín de la R. Academia de la Historia», 73, 1918, pp. 118-127.

(42) La localización de esta vía presenta dificultades. Véanse, por ejemplo, tres reconstituciones: la de López Ferreiro (*Historia* I, 260-276), por la península del Barbanza, comarca de Noya, Brandomil, Brigantium...; la de Fita-Fernández Guerra (*Recuerdos de un viaje...,* p. 26), por la ría de Arosa, Iria, la actual Santiago, puente Sigüeiro, Brigantium...; la de L. Monteagudo («Emerita», 18, 1950, pp. 16-17; y 20, 1952, p. 490), por Puente Vea, comarca de Santiago, etc. Nótese que, al margen de su identificación con los nombres del Itinerarium Antonini, todas las mencionadas por estos autores son vías con restos visibles.

un poco al Norte de Santiago; en «Asseconia» la vía III se desviaba hacia el Este en dirección a Lugo, y hacia el Norte proseguía un ramal en dirección a Brigantium. Cerca de Santiago, o por el mismo Santiago, pasaba una vía que se ha reconocido entre la ciudad y el Pico Sacro: de allí proviene un miliario de Calígula, año 40 de la era cristiana, que se conserva ahora en la Catedral (43).

Restos romanos en el solar de Compostela.—Peregrinos y viajeros, desde el siglo XVI, transcriben inscripciones de cinco lápidas funerarias romanas, que se veían en la plaza, o junto a la iglesia (44). Son las de: Numeria Vitalia; Caio Pelusio; Marco Modesto (se la pone su hija Aquilia Modesta); Aquilia Modesta (se la pone su hijo Senecio Modesto); y Procula Camali, de quien se dice que era «Crovia» (45). «La plaza», junto a la iglesia, fue por antonomasia hasta el siglo XVIII la que hay junto a la cabecera de la Catedral, donde se abre la Puerta Santa, y ahora se llama de la Quintana. Sirvió de cementerio hasta el siglo XIX: en ella está el edículo sepulcral de Santiago, y con ella enlaza la necrópolis descubierta bajo la Catedral. Por eso diríamos que las referidas inscripciones romanas proceden de este lugar, el mismo en que fueron vistas (46).

Ciertamente debe ascribirse a esa área cementerial la lápida que todavía se conserva en la iglesia contigua del monasterio de San Payo. Es un tablero rectangular de mármol, de 0'85 por 0'67 y 0'07 mts. de espesor, que está bajo el altar mayor, donde sirvió de ara, que menciona ya un inventario del siglo XV. Se

---

(43) *C. I. L.*, II, *Suppl.* 6233; Bouza-D'Ors... núm. 2. Por esta parte, al Sureste de Santiago, ponía López Ferreiro la estación «Asseconia». Monteagudo propone «A Sionlla» (art. cit., en la nota anterior). El Dr. M. Fernández enlaza con «Asseconia» el topónimo Puente *Sigüeiro* (P. Asseconarius).

(44) Hübner las publicó con lecturas variantes de Peutinger, Sanutus y Metellus en *C. I. L.*, II, 2548 (son dos), 2549, 2550, 2629. Nueva edición revisada en: Bouza-D'Ors, obra cit., núm. 8, 9, 10, 12 y 13.

(45) El pueblo de los Grovi es mencionado por Plinio (H. N., 4, 20, 34). Tendríamos aquí «a una forastera, la más antigua visitante conocida..., que vino desde Tuy o sus inmediaciones a residir a la primitiva Compostela» (Bouza Brey, en «Compostellanum», I-2.ª, 1956, p. 151).

(46) López Ferreiro (*Historia* II, pp. 53-55), opinaba que no pertenecieron a la antigua Compostela; suponía que algún curioso las habría traído de las inmediaciones.

conoce con el nombre de *Ara de San Payo*. La inscripción pareció a Ambrosio de Morales, que la vió en su viaje del año 1572, indigna de un altar por la dedicación a los Dioses Manes (47), y consiguió que el arzobispo Sanclemente la mandase raer y sustituir en 1601 por un letrero de consagración cristiana. Afortunadamente se conserva el letrero original en una copia del mismo Morales, y en otras tres del siglo XVI, independientes, que dan en sustancia el mismo texto, aunque las variantes en la separación de letras hacen difícil la interpretación exacta (48). El ara estaba sostenida por una semicolumna, en cuya superficie llana se lee esta inscripción del siglo XI-XII: *"Cum Sancto / Jacobo fuit hec adla / ta columna araque scri / pta simul que super est / posita cuius discipuli sacr / arunt credimus ambas ac / ex his aram constitue / re suam"*. Esta atribución a los discípulos de Santiago indica que el ara perteneció al edículo sepulcral, al que los monjes de Antealtares estuvieron íntimamente vinculados, como custodios, desde el siglo IX, y del que se disociaron en el siglo XII, cuando se construyó la iglesia románica. Después que Gelmírez sustituyó los altares pequeños que había por uno mayor y más rico, no obstante la atribución de aquellos a los Discípulos y a los Padres antiguos (49), los monjes, que habían tenido que alejar su monasterio hasta el emplazamiento actual de San Pelayo, debieron llevarse como tesoro y recuerdo el ara vieja. Todo hace pensar que el epígrafe marmóreo estaba en el monumento sepulcral que se descubrió en el siglo IX. Su forma y dimensiones corresponderían al «titulus» que solía ponerse encima de la puerta de los mausoleos.

Según testimonio de Huerta (50), el año 1724 se descubrieron unas sepulturas excavadas en la roca junto al atrio de la

---

(47) *Viaje de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phelipe II a los Reinos de León y Galicia y Principado de Asturias, para reconocer las Reliquias de Santos, Sepulcros Reales y Libros manuscritos de las Cathedrales y Monasterios* (edición del P. Flórez. Madrid, 1765), pp. 131-132.

(48) *C. I. L.*, II, 2547; *Suppl.*, 5627. Bouza-D'Ors dan una interpretación conjetural y la primera fotografía (*Inscripciones romanas de Galicia*, I, núm. 11 y lámina 11). De esta ara se ha escrito mucho: véase el resumen bibliográfico que damos en «Compostellanum», I-4.°, 1956, pp. 350-351.

(49) *Historia Compostelana* 1, 18 (*España Sagrada* XX, 51).

(50) *Anales de Galicia*, tomo I, lib. 2, cap. 8, p. 110.

iglesia de San Félix de Solobio, situada muy cerca de lo alto del castro en su vertiente Sur-este. López Ferreiro opina que las tumbas serían del tiempo de los Suevos, siglo V o VI (51).

El relato de la Invención que se da en el documento de concordia entre el abad de Antealtares y el Obispo, del año 1077 (52), supone que a pocos pasos del edículo sepulcral —es decir, donde está ahora el monasterio— moraba un anacoreta; y que los fieles se reunían en la iglesia de San Félix de Lobio. Aunque es un documento tardío respecto a los primeros años del s. IX, fecha de la Invención, no se puede olvidar que recoge la tradición de una Comunidad y de un Clero ascritos al culto de Santiago desde la misma invención; al menos, es verosímil que sus topónimos sean de fiar. Si es así, la presencia de fieles acaso no implique la existencia de un poblado en la misma «Compostela», ya que podrían ser habitantes de aldeas del valle inmediato; pero la iglesia sería anterior al siglo IX (53).

---

(51) *Historia* II, p. 9.

(52) Texto en: López Ferreiro, *Historia,* III, Apénd. pp. 4-7. Indicaciones sobre los manuscritos de este Documento, en «Compostellanum», I-4.°, 1956, p. 353, nota.

(53) López Ferreiro, fundado en la antigüedad que atribuye a las sepulturas contiguas a su atrio, cree que debía remontarse a los siglos V ó VI (*Historia,* II, 9).

¿El sobrenombre «Lobio» o «Lovio», es una huella de antigüedad? No hay respuesta segura. El P. Fita dice: «Lobio en gallego significa: parral de poca altura. Sin embargo la procedencia del nombre de aquella localidad nos parece mejor enlazarla con la del welsh *llwybr*..., de cuya raíz brotó Amor Ruibal (art. cit.), enlaza Lobio con la voz germánica Laube (cabaña, pórtico, galería cubierta de follaje): Lobio sería el castro arbolado, con galerías sepulcrales; más sencillamente: Lobio sería el cementerio del poblado Libredón. De este modo, Lobio, Libredón, Arca Marmórica y Compostela, serían distintas voces en perfecta continuidad de significación.

Pero el mismo P. Fita, supuesto que «Lovio» en escrituras de la baja latinidad significa «alojamiento, pórtico, galería», apunta la posibilidad de que sea un nombre tardío, referente al hospital o lovium que el obispo Sisnando I edificó junto a la iglesia de San Félix, según la noticia de la Historia Compostelana y del Cronicón Iriense (*Recuerdos de un viaje*..., Libredón o Liberum donum» (*Recuerdos de un viaje*..., p. 75, nota 1). p. 142, nota).

EDICULO SEPULCRAL BAJO EL ALTAR MAYOR

Resumen de la información anterior a 1878.

No es inútil reunir aquí lo que se sabía por documentos y tradiciones, y lo que se esperaba al emprender las exploraciones en 1878. Así tendremos ante los ojos las referencias fundamentales para entender los hallazgos. La interpretación corriente de las antiguas referencias a las estructuras subterráneas será revisada más abajo a la luz de lo descubierto.

1.—Las alusiones arquitectónicas de los textos de los siglos IX al XII, hacían pensar que el Sepulcro había aparecido y estaba situado en un «*tumulus*» (54), o «*parva arcuata domus*» (55), o «*domuncula... tumbam intra se continente*» (56), o «*mausoleo inferior*» (57), o «*arcuatum sepulcrum*» (58). La miniatura del *Tumbo A*, folio 1v. (siglo XII) representa al obispo Teodemiro en el acto del Descubrimiento en el interior de una cámara abovedada. En la misma posición aparecen los dos ángeles del relieve del retablillo del trasaltar (siglo XVII).

Sobre el Cuerpo Santo estaba el altar, accesible al pueblo (59).

2.—Se sabía que sobre el túmulo que contenía el Cuerpo se levantaron sucesivamente los templos de Alfonso II (comienzos del siglo IX) (60),, de Alfonso III (61) (fines del siglo IX)

---

(54) Cfr, por ejemplo, el *Acta de consagración* del templo de Alfonso III (*España Sagrada* XIX, p. 344; López Ferreiro, *Historia* II, Apénd. p. 51).

(55) Carta del Papa León, según la recensión incorporada al Códice Calixtino (*España Sagrada* III, 408; L. Ferreiro, *Historia* I, p. 180; G. Villada, *Hist. ecl. de España,* I-1, p. 371; edición del Calixtino por W. M. Whitehill, p. 295); y numerosos códices inéditos.

(56) *Historia Compostelana,* 1, 2 (*España Sagrada* XX, p. 8).

(57) *Hist. Comp.* 1, 18 (E. S., XX).

(58) *Liber S. Jacobi* (Cod. Calixtino) 5, 9 (Whitehill, 383).

(59) Acta de Alfonso III, Carta del P. León, Hist. Comp. 1, 18, y Cod. Cal. 5, 9 (ed. y p. cit.). Los autores modernos entendían que el altar estaba en la misma cámara sepulcral, según unos; en un plano superior, según otros. Veremos después cómo debe situarse.

(60) Acta de Alfonso III. y abundantes referencias en Cartas Reales y en otros documentos.

(61) Lo mismo que en la nota precedente.

que amplió el anterior sin tocar su altar, la reconstrucción de Bermudo (fines del x y principios del xi) y la iglesia románica actual (fines del xi y comienzo del xii).

¿Alcanzó al Sepulcro la devastación de Almanzor en el año 997?. Que arrasó las iglesias y la ciudad lo afirman por igual todas las fuentes, árabes y cristianas (62). El obispo San Pedro Mezonzo y el rey Vermudo tuvieron que rehacer el templo (63). Mas también afirman esas fuentes —aunque aduciendo diferentes motivos— que el Cuerpo fue preservado (64). Bien podría ser —como suponían muchos— porque el obispo, que tuvo tiempo de prever y prevenir las intenciones de Almanzor, hubiese llevado las Reliquias a lugar seguro. Pero la verdad es que, al lado de las expresiones generales sobre la destrucción, la *Historia Compostelana* (65) e Ibn 'Idhari (66), dicen que fue respetado el edículo sepulcral. En todo caso, fuese porque permaneció entero o por restauración, se sabía que, cuando Gelmírez, a principios del xii, en construcción ya la iglesia románica, ensanchó el altar y decoró el presbiterio, operaba encima de un «mausoleo inferior», en que estaban las Reliquias (67). La bien documentada extracción de una Reliquia, que hacia el año 1138 envió Gelmírez a San Atón, obispo de Pistoia (68), es la última noticia de una penetración en la cámara sepulcral.

---

(62) Según el *Silense,* Almanzor (que había ido «ut sepulchrum frangeret») «ecclesias... fregit et igne cremavit». El Makkari dice con hipérbole que «la iglesia... fue arrasada hasta tal punto de no poderse sospechar su anterior existencia» (cfr. Dozy, *Hist. de los musulm. en España,* III, 334). Cfr. *Hist. Compost.* 1, 2 (E. S. XX, 14), etc.

(63) *Cron. Silense,* e *Hist. Comp.* 1, 2 (E. S. XX, 15).

(64) Y la documentación inmediatamente posterior supone la presencia del Cuerpo.

(65) «Majorem partem parietum B. Jacobi ecclesiae *praeter eius sanctissimum altare* penitus destruxerunt» (l. c.).

(66) En su libro *Bayan al-Mogrib.* El hipérbólico El Makkari anota expresamente la excepción. Los mahometanos atribuyen la salvación del sepulcro a un acto de respeto de Almanzor.

(67) *Hist. Comp.* 1, 18 (E. S. XX, 51).

(68) Cartas del intermediario Rainerio y de Gelmírez a San Atón, y carta de San Atón, a Rainerio: en Ughelli, *Italia Sacra,* t. III y *Acta Sanctorum,* t. VIII mes Julio. Cfr. L. Ferreiro, *Historia* IV, 182-83.

3.—¿Era, pues, una cripta abierta? Ahora todo induce a pensar que no, según veremos. Antes de las excavaciones se creía que el acceso de los fieles a dicha cámara fue posible, aunque reglamentado, hasta Gelmírez. Esta opinión se fundaba en varios hechos, de los que indico dos. En un pleito entre el obispo Don Sisnando y San Rosendo (año 961) cuatro testigos «intraverunt in tumulum B. Jacobi Apostoli... et dederunt sacrum juramentum per ipsius Corpus Apostoli et per omnes Sanctorum virtutes, quae ibi sunt reconditae...» (69). Uno de los *Miracula* de la colección del Códice Calixtino refiere cómo Santiago abrió las puertas para que casi doscientos peregrinos, que acompañaban al Conde de Saint Gilles, pudiesen entrar de noche en el «oratorium in quo corpus apostoli iacet», y hacer allí «ante Corpus Apostolicum vigilias» (70).

4.—Se tenía la convicción, bien fundada, de que Gelmírez cerró la cripta, si había estado abierta. Gelmírez, en busca de mayor amplitud y visibilidad, renovó el pavimento del presbiterio, ensanchó el altar y elevó sobre él un baldaquino que lo dejase patente por todas sus partes; mas entonces, para no carecer de un sitio retirado en que los fieles pudiesen orar y meditar secretamente, emprendió la obra de una «Confessio» junto al altar (71). Como advierte muy bien López Ferreiro (72), ¿para qué necesitaba hacer esa Confessio, si había debajo del altar una cripta abierta? Las expresiones con que la *Historia Compostelana* y sobre todo el *Liber Sancti Jacobi* (Cód. Calixtino), se refieren al «mausoleum inferius» y al «arcuatum sepulcrum», dan a entender que no se entraba en él (73). Algunos pensaban que el cierre definitivo debió hacerlo Gelmírez cuando

---

(69) Texto en Flórez, E. S. XIX, 369.

(70) *Liber S. Jacobi* 3, 18 (Whitehill, pp. 282-83). A estos hechos habrá que dar explicación oportuna. Que se refiriesen a la cámara sepulcral pareció inadmisible, después de las excavaciones, a López Ferreiro, que antes lo había admitido. Compárense sus dos opúsculos: *El Altar de Santiago* (de 1877) y *Las tradiciones populares acerca del Sepulcro del Apóstol Santiago* (1883).

(71) *Hist. Comp.* 1, 18 (E. S. XX, 52).

(72) *Las tradiciones populares...*, cap. 2.

(73) Cfr. las citas de las notas 57 y 58.

sacó la Reliquia para San Atón (74); acaso la gran dificultad que Gelmírez tuvo que vencer para sacar la Reliquia consistiese ya en que no había acceso.

Las alusiones de los viajeros medievales suponen que el Cuerpo era inaccesible (75). En 1572 lo único que se podía ver —y esto, reservado a Arzobispos y Reyes— era el hueco del altar (por una portecica al lado del Evangelio) y en su fondo, unas losas de piedra y un agujero pequeño tapado con cal (76). Esta disposición se cambia en el siglo XVII: desde entonces lo que se veía bajo el altar era como un sarcófago o cenotafio de mármol. Un informe del canónigo Vega y Verdugo acerca de las obras que se proyectaban entonces en la Capilla Mayor supone el desconocimiento de cómo estaba colocado el Cuerpo (77). Parece que durante las obras se anduvo bajo el pavimento; se ignoraba el alcance de lo hecho.

5.—Mientras tanto, subsistía la persuasión de que el Cuerpo continuaba bajo el altar (78).

---

(74) Ambrosio de Morales supone que Gelmírez cerró el paso adonde está el Santo Cuerpo «porque debía ser grande la frequencia de mostrarlo a los Reyes y a los grandes Príncipes que de todas partes venían al Santo Romage» (*Viaje...*, ed. Flórez, p. 119). La resistencia a las numerosas demandas de Reliquias debió ser muy enojosa. Rainerio escribía a San Atón: «Dixit namque mihi praedictus archiepiscopus quod numquam huiusmodi tantum et tale quid fecit hactenus pro aliquo».

(75) Rosmithal, von Harff, Münzer («Corpus a nullo visum est; etiam anno 1487, dum Rex Castellae ibi esset, non vidit»), Mártir de Arzendjan, etc. Véanse las recopilaciones de viajes, como Liske, *Viajes de extranjeros por España y Portugal...*, 1879; G. Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Madrid, 1952. Abundantes extractos y referencias en: Vázquez de Parga-Lacarra-Uría, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 tomos, 1948-1949. Resume noticias J. Carro en *Estudios Jacobeos, Arca Marmórica...*, 1954. pp. 44-47 y 100-105.

(76) A. de Morales, *Viaje...*, p. 120.

(77) Poco después el italiano Domenico Laffi, que hizo tres viajes a Santiago entre 1670 y 1673, después de recordar que Gelmírez encerró el Cuerpo en una bóveda bajo el altar, añade que ya no se puede ver, «ne meno si sa com'egli stia» (*Viaggio in Ponente à San Giacomo di Galitia e Finisterre*, varias ediciones en Bolonia).

(78) Cfr. los ya citados *Hist. Compost.*, *Cod. Calixt.*, relatos de viajeros, *Viaje* de Morales, Informe de Vega Verdugo, etc. Los Memoriales de Reliquias, que llevaban los peregrinos, de los que hay copias desde el siglo XV, empiezan siempre por esta fórmula o parecida: «Primo et principaliter

6.—En cuanto a las estructuras subterráneas, que se pudiesen hallar, las noticias señaladas habían conducido a una doble opinión, muy común desde el siglo XVI:

Primera: la existencia de una capilla subterránea debajo del altar mayor, con la cual estaría en comunicación el agujero visto por Morales, y «en esta concavidad —dice el mismo Morales— está el Cuerpo del Santo Apóstol en su tumba de mármol» (79).

Segunda: la existencia de una gran cripta o de unos pasillos por debajo de toda la catedral, en comunicación con la capilla anterior; pero —sigue diciendo Morales—, «con estar toda la Iglesia por debajo hueca, quando llega la cripta a la capilla mayor está atajada con un muro grueso, para dejar cerrado del todo el Santo Cuerpo» (80).

Corpus ipsius beati Jacobi Zebedei... integrum sub altari maiori; item Corpus beati Athanasii et beati Theodori discipulorum ipsius apostoli».

Una arca que estuvo sobre el altar hasta el siglo XVII provocó algunos equívocos; más de un peregrino, como el Barón de Rozmithal, parece haber entendido que encerraba el Cuerpo. «Quivi dicono conservassi il Corpo dell'Apostolo in una cassa d'argento che posa sopra l'altar grande...» (Viaje de Cosme de Medicis, año 1669). Lo mismo pensaron algunos otros del cenotafio que en el siglo XVII se colocó debajo del altar. Y si los entendidos rechazaban tal creencia, tuvo más fortuna entre ellos la suposición de que dicho cenotafio guardaba, al menos, una porción de las Reliquias. Villa-amil y Castro (en *La Catedral compostelana en la Edad Media y el Sepulcro de Santiago*, 1879, p. 33), dice que esta opinión era patrocinada privadamente por López Ferreiro. Se sabe que López Ferreiro había examinado el contenido del cenotafio (cfr. *El altar de Santiago*, 1877) pero en *Las tradiciones populares*..., excluye toda relación entre los pocos huesecillos que vió en él y las Reliquias de Santiago. Sin embargo, el mismo Cardenal Payá confiesa que uno de los propósitos de las exploraciones de 1878 fue hallar algunas Reliquias más del Cuerpo de Santiago, «amén de los huesos que siempre se han venerado y veneran en el sepulcro de construcción posterior..., colocado bajo la mesa del altar mayor» (*Carta pastoral*, del 5 febrero de 1879).

(79) *Viaje*, l. c. Véanse además las Historias de Oxea, Castellá, Riobóo, Huerta, Foyo, Alvarez, Zepedano, Diccionario de Madoz. El mencionado Informe de Vega y Verdugo expresa el temor a rebajar mucho el nivel del presbiterio, porque «se podrían descubrir las bóvedas o hueco donde está el sepulcro...».

(80) *Viaje*, l. c. El muro de cierre se atribuía a Gelmírez. Probablemente era el muro de atado de las cimentaciones de los pilares que sostienen la cúpula, visto al cavar en la zona dedicada a enterramiento de Prelados; o quizá, el muro del edículo romano.

López Ferreiro nota muy atinadamente que la conjetura de que toda la Catedral estaba sobre hueco debió de robustecerse con la vista de las oquedades que presentaba en sus dos extremos: la «Confessio», al Este del altar mayor; y, en el extremo Oeste, la cripta debajo del Pórtico de la Gloria (81).

Una losa rectangular que se veía en el suelo de la girola, al Este de la antigua Confessio, y una como ventana o puerta tapiada al fondo del ábside de la cripta del Pórtico debían ser —se creía— las dos entradas para ambos extremos del subterráneo (82).

Exploraciones de 1878-1879

Las exploraciones dirigidas por los Señores Labín y López Ferreiro (83), comenzaron por el intento de descubrir la entrada a la galería subterránea.

1.—Se abrió primero el cenotafio que hay bajo el altar mayor en busca del agujero visto por Ambrosio de Morales. No se halló. Más tarde se advertiría que tuvo que desaparecer cuando se rebajó el pavimento en el siglo XVII.

---

(81) *Las tradiciones populares...* El sacerdote romano Confalonieri, peregrino en 1594, dice de esta cripta: «bajo la iglesia hay otra, pero está cerrada más de la mitad para mayor guardia del Santo Cuerpo; y antes se veía la urna por ésta, pero ahora no se puede ver más que el fin de la iglesia» (Texto publicado por F. Iñíguez en *Santiago en la Hist., la Literat. y el Arte,* I, p. 11; lo toma y traduce de Palmieri, *Spicilegio Vaticano di documenti inediti e rari,* Roma, 1891). El Padre Foyo (en su *Discurso sobre el Altar y Ara primitiva...,* 1783), suponía que ya en la iglesia de Alfonso II existían dos iglesias superpuestas; la inferior como prolongación de la casita subterránea y arqueada del Sepulcro: «como hoy sucede con la llamada Catedral Vieja, cuya prolongación, hoy interrumpida, va a terminar a los famosos arcos perpendiculares al presbiterio de la iglesia superior» («Compostellanum», I-4.°, 1956, p. 355). «Se debe suponer —añade— que se bajaba por gradas de una a otra, al modo que aún hoy se baja en Palencia a la casi abandonada y digna de otro respeto Cueva de San Antolín» («Compostellanum», II-2.°, 1957, p. 81).

(82) Cfr. L. Ferreiro, *Las tradiciones populares,* pp. 26, 28, 52, 53; y su primera Declaración en el Proceso.

(83) Noticias acerca de la serie de exploraciones en: la *Carta* del Card. Payá de 5 de febrero, 1879; y en el *Proceso* (Primera Declaración de Labín y L. Ferreiro; y Acta de Reconocimiento).

2.—Se abrió después una de las que el vulgo creía entradas al subterráneo: la losa en el suelo del deambulatorio, que cubriría una escalera de acceso a la cripta. Resultó una cavidad en la roca sin comunicación alguna: había sido, al parecer, tumba arzobispal del siglo XIV, vaciada en tiempo posterior, o quizá no usada (84).

3.—Se abrió, por último, la «entrada» del otro extremo: la del ábside de la «Catedral Vieja». La galería esperada no apareció. No se vieron más que escombros (85).

4.—Parecía segura la no existencia de galerías subterráneas (86). Con todo, para agotar su búsqueda, se exploró todavía en las proximidades del altar. En el primer rellano de la Capilla Mayor, al pie de la escalera, del lado del Evangelio, se abrió un pozo; entre el pavimento y la roca no habría más de una vara de altura; se profundizó hasta los 2'50 metros, y a ese nivel se abrió en la roca una galería horizontal, de 0'50 de ancho y 1'60 de elevación, la cual se prolongó 15 metros, atravesando en diagonal toda la Capilla Mayor. No se vió más que roca; ¡se había pasado por debajo del Sepulcro!

5.—Al fin, se decidió penetrar de arriba abajo. Se levantaron las losas junto al altar y pronto quedó a la vista el basamento y el arranque de un edículo de sillares graníticos, lleno de escombros removidos. Allí no estaban las Reliquias. La conjetura, alimentada por ciertas tradiciones populares, de que se hubiesen trasladado en algún momento al espacio noble que hay tras el altar, movió a abrir hacia la mitad del mismo un pozo, de 1'24 de profundidad, que dejó ver al lado Este

---

(84) Cfr. Informe del Obispo Dr. Sanz y Forés en el *Proceso*; y L. Ferreiro, *Historia* V, pp. 345-346; *Tradiciones populares*, pp. 54 y 77.

(85) En este mismo año de 1959, al acercarse las excavaciones a la «Catedral Vieja», nos sorprendimos trabajando sobre una oquedad entre escombros: era parte de la galería cavada por L. Ferreiro desde el nicho o «ventana» central del ábside, la cual se dejó interrumpida y hueca, después de taponar nuevamente la ventana. Si hubiera continuado unos metros hacia el Este, hubiese tropezado con la muralla o la torre de la antigua ciudad.

(86) Se confirmó en otras calicatas ocasionales. Afortunadamente, como se había de ver en 1946-1959, el terreno debajo de las naves conservaba su estratificación arqueológica.

de su fondo, un osario (noche del 28 al 29 de enero de 1879). La exploración arqueológica se completó con la extracción del relleno que obstruía aquel espacio, y también el edículo. Al hacer lo mismo en el contorno de éste, aparecieron otros muros que lo enmarcaban a cierta distancia de modo que el edículo venía a estar flanqueado por corredores en tres de sus lados.

Puesto que vamos a centrarnos en la descripción y estudio del edículo y de los muros que lo cobijan, antepongamos una noticia sumaria sobre el espacio del trasaltar y el osario descubierto en él.

La "Confessio" y el osario (87)

Al fondo de la Capilla Mayor (*véase la figura* 1.ª *y Figura* 2.ª, n. 3), entre el altar y la curvatura del ábside, queda un espacio en hemiciclo, medio cerrado por el camarín o retablo y por la columnata absidal, ambos revestidos con el ornamento barroco del siglo XVII. Sus dimensiones son: 8 metros al través (junto al altar), y 3'50 de fondo (según el eje de la nave). Este espacio tenía en 1878 el pavimento a la misma altura que el presbiterio: altura que venía al menos del siglo XVII, pues a ella corresponde el retablillo de ese tiempo que hay sobre el altar de atrás.

Aproximadamente a 1'14 metros bajo ese pavimento se encontró en 1879, después de sacar tierra y escombros, otro pavimento de hormigón (cal y cuarzo). No parece dudoso que sea el pavimento de la *"Confessio"* hecha por Gelmírez en el siglo XII. Porque, según hemos indicado, hacia el año 1105 decidió el Obispo despejar el presbiterio de las viejas estructuras que estrechaban el altar y creaban rincones ocultos; para lo cual hizo un pavimento plano, en el que surgía un altar ensanchado y libre, cubierto por un baldaquino (o «cibolio»), sobre cuatro columnas. Pero —añade la *Historia Compostelana*, y es conveniente dejar consignado aquí el texto— *"altari... ta-*

---

(87) Véase: *Proceso* (Acta de reconocimiento; Primera Declaración de Labín y L. Ferreiro; Informe del Dr. Sanz y Forés); *Carta* de Payá (Bartolini, p. 210...); L. Ferreiro, *Historia* VIII, pp. 313-14.

liter structo, quum humanis visibus ex omni parte patebat, nullum archanum in quo privatae orationis a fidelibus vota solverentur, relinquebatur. Opportunum namque et sanctae meditationi necessarium eminebat quatenus mentes internae contemplationis splendore coruscantes, et maculas suae conscientiae fuso lacrymarum flumine in secreto loco mundarent et per sanctae orationis iuvamina, quasi caelestis alimoniae dapibus refecti, a pestifera mole vitiorum exonerati redirent. Quare caepit episcopus intra suae mentis hospicium cogitationi insistere, et ad faciendam in altari confessionem indefessa sollicitudine funditus anhelare. Quam equidem confessionem infra duas altaris columnas, que cibolium sustinent, quantam vel qualem construxerit apparet quando felicem aditum praebet intrantibus" (88).

Aunque el texto no sobresale en precisión descriptiva, es indudable, tanto por lo que dice como por la situación de todo el presbiterio, que —visto el altar desde la nave— la Confesión quedaba por detrás de las columnas que miran al ábside y en un plano inferior, que es el espacio de que hablamos. Después del siglo XII, no reaparece el nombre de «Confesión», pero sí, y con frecuencia, el del *altar de la Magdalena,* que Gelmírez consagró juntamente con los de las capillas absidales (89), y que sin duda estaba en el recinto destinado a la oración en secreto y a la penitencia, es decir, en la «Confesión»: sitio que marcan varios testimonios convergentes (90). Desde el principio

---

(88) Lib. 1, cap. 18 (E. S. XX, 52).

(89) *Hist. Comp.* 1, 19 (E. S. XX, 52).

(90) Como varios autores (L. Ferreiro, Carro) se muestran irresolutos y sospechan que el altar de la Magdalena estaría acaso fuera del recinto, en el corredor de la girola frente a la capilla del Salvador, no estará de más determinar el sitio. Ya el Calixtino reseña por orden los altares de la basílica desde el extremo izquierdo del crucero hasta el extremo derecha, y en esta serie precisa con exactitud los que estaban en la girola («in corona»), entre ellos el del Salvador; aparte de esta serie menciona después: «inter altare Sancti Jacobi et altare Sancti Salvatoris est altare Sancte Marie Magdalene ubi decantantur misse matutinales peregrinis» (lib. 5, cap. 9, 12). En la *Crónica de Sta. María de Iría* (cfr. edición Carro, p. 84), siglo XV, la identificación del altar de la Magdalena con la Confesión es patente. En 1509 se hace ante notario y testigos un Inventario de objetos de culto (vasos de plata, tejidos, etc.), «en la capilla de la Madalena que es tras las cuestas de Señor Santiago» (cfr. L. Ferreiro,

en ese altar se cantaban las «missae matutinales peregrinis» (91). En los primeros años del XVI se custodiaba en ese recinto el Santísimo Sacramento; en 1532 fue trasladado a la próxima capilla del Salvador (92), donde los peregrinos seguirían recibiendo la Absolución y la Comunión hasta el siglo XVIII; en el mismo año 1532 fueron desmontados los altares, y la antigua «Confessio» fue destinada a Sacristía de los siete Cardenales encargados de la Misa Coral. La sacristía era oscura (93); debían ser de ese tiempo los muros que aislaban del presbiterio el hemiciclo absidal y taponaban los intercolumnios (94). La exploración de 1879 demostró que en la primera mitad del siglo XVI el pavimento continuaba en el nivel inferior: pues bajo el pavimento moderno se vió en el muro una pintura del siglo XVI, cegada por los escombros, que por tanto son posteriores; y entre los mismos escombros, un crucifijo de madreperla, también del XVI (95).

***

Historia VII, Apénd. p. 161): es el recinto del trasaltar, ¡no se iba a hacer en el pasillo! En el testamento de Fonseca, año 1531, hay una cláusula sobre el arreglo de la capilla del Rey de Francia (o del Salvador), para trasladar a ella el Santísimo Sacramento, que «está a las espaldas del altar mayor...». Juan de Azcona, viajero en 1532, refiere ordenadamente las capillas del testero oriental, incluídas las de la girola y entre éstas la de Sant Salvador «en la qual está agora el Sacramento»; aparte nombra el Coro, el Altar mayor y «tras el altar maior, el altar de la Madiglena, donde se solía dar el sacramento a los peregrinos, y agora se da en la dicha capilla del Rey de Francia o de Sant Salvador» (*Notabilia fratris Johanis de Azcona*, que está en los folios 214-217 de la copia del Calixtino de la Biblioteca Nacional, y ha sido editado en: *Recuerpos de un viaje*.... apénd. X, pp. 141-143). Estaba, pues, en la misma capilla del Sacramento. El título de la Magdalena pasó también a la capilla del Rey de Francia. Cfr. el «Inbentario de la capilla de la Madalena que por otro nombre se dize do rrei de francia donde está el Santísimo Sacramento», años 1567 y 1573 (Archivo Catedral, col. documental «Varia», t. II, núm. 196). El Cardenal del Hoyo en sus "*Memorias* del Arzobispado de Santiago" (comienzos s. XVII) dice que la capilla del Rey de Francia es de advoración «la Madalena» (cfr. edición Porto, p. 104).

(91) Calixtino, l. c.

(92) Documentación en L. Ferreiro, *Historia* VIII, p. 52...

(93) Lo anota Confalonieri (cfr. l. c., en la nota 81).

(94) Fueron derribados en el siglo XVII.

(95) Informe de L. Ferreiro a Monseñor Caprara (cfr. Bartolini... p. 167).

El pavimento del siglo XII está unos 0'30 mts. más alto que la roca. En 1879, a eje con la nave y muy cerca del fondo del ábside, apareció recortado, e incrustada en él una urna o nicho rectangular, asentada en la roca y cuya tapa quedaba casi al mismo nivel del pavimento circundante. La cavidad del nicho era de 0'99 mts. de longitud, 0'30 de anchura y 0'30 de profundidad (96). El nicho estaba formado con materiales aprovechados: en la delantera, por un sillar de granito; en el otro testero, por ladrillos; en los lados, por un sillar de granito y por una lastra de mármol blanco; la tapa era una losa toscamente labrada, de 0'08 mts. de espesor, que tenía grabada una cruz: la losa estaba corrida hacia atrás, de modo que entre su extremo y el sillar delantero dejaba como una ranura o buzón (de 0'06 a 0'08 de ancho), tapado con dos ladrillos (97). Las juntas estaban obturadas con argamasa de cal y arena, dada con la mano, que imprimió las huellas de los dedos. Dentro del nicho —acumulados en su mitad anterior, como si se hubieran introducido por la ranura— había unos huesos mezclados con alguna tierra; en algunos se veían salpicaduras de gotas de cera.

Este osario es, evidentemente, posterior al siglo XII, por cuanto hubo que romper el pavimento de la «Confesión» para encajarlo entre éste y la roca (98). Es, sin duda, contemporáneo de los escombros, que, rellenando el hemiciclo, lo ocultaban (99); ya hemos dicho que los escombros eran posteriores a la primera mitad del siglo XVI.

---

(96) Ya que nos quejamos de algunas imprecisiones en los informes de 1879, consignemos por el contrario esta precisión: el Informe Médico unido al Proceso da 0'33 de anchura.

(97) La carta del Card. Payá añade a los materiales reseñados una losa horizontal por debajo (Bartolini..., p. 210). El nicho se conserva en su lugar, tapado y rodeado por una verja de bronce (L. Ferreiro, *Historia* VIII, p. 313, nota 3).

(98) Esta posterioridad al pavimento hace imposible la insinuación de que fuese una cista de lajas, anterior al siglo XI, como otras que se han descubierto ahora bajo la Catedral. Cfr. J. Carro, *Estudios Jacobeos*..., p. 92. Los materiales de las cistas son, además, muy diferentes.

(99) El escombro «que estaba encima de la urna era mucho más ligero que el restante, formado en gran parte, principalmente el que se halló delante de dicha urna por gruesas piedras, entre las cuales había algunos pasos bastante gastados de escalera y otras piezas de obras antiguas» (Declaración de Labín-L. Ferreiro en el Proceso). Los pasos de escalera que

Los huesos estaban muy revueltos, rotos y deteriorados. La Comisión universitaria, que hizo detenida y reiteradamente su estudio anatómico y su análisis químico (100), comprobó sin dificultad que correspondían a tres esqueletos. Al clasificarlos, resultaron 81 fragmentos pertenecientes a 29 huesos determinados de un esqueleto; 85 fragmentos de 25 huesos de otro esqueleto; 90 fragmentos de 24 huesos del tercer esqueleto; más 365 partículas sin nombre por su pequeñez o pérdida de forma (101). Se fijó aproximadamente la edad que tenían los sujetos respectivos al morir (102), y se confirmó la gran antigüedad de los tres (103).

Era patente que el nicho no constituía una sepultura in situ; encerraba *huesos trasladados*. La pequeñez de la urna, bastante para un niño, no correspondía a tres esqueletos adultos. Además, los huesos no se presentaban extendidos por todo el fondo, sino amontonados en la parte anterior junto a la ranura, por la que parecían haber sido echados ya en fragmentos.

---

rellenaron el socavón hecho para encajar el osario, parecen haber sido de las escaleras de acceso al recinto, que entonces se inutilizó; sería lo primero de que se echó mano.

La tosca y mal ajustada cubierta del osario no pudo estar en un suelo frecuentado por los peregrinos, y menos junto a la puerta, que probablemente daba hacia la girola.

(100) Los Doctores Antonio Casares, Rector de la Universidad y Catedrático de Farmacia, y los Catedráticos de Medicina y Cirujía, Freire y Barreiro y Sánchez Freire, dedicaron a este estudio dos horas y media diarias desde el 9 al 21 de febrero de 1879. Su Informe minucioso, incorporado al Proceso, puede leerse en *Recuerdos de un viaje...*, pp. 109-111. Más tarde renovaron el examen en presencia del Promotor de la Fe de la Sagrada Congregación de Ritos.

(101) Entre los huesecillos casi disueltos en la tierra se identificó después alguno perteneciente a un esqueleto distinto.

(102) Los dos primeros «cruzaban el tránsito del segundo al último tercio de la duración media y fisiológica de la vida, mientras que el tercero parece que estaba en éste».

(103) El análisis químico de un fragmento del segundo grupo —comparado con los resultados obtenidos por Berzelius en el análisis de los huesos normales, y por Girardin en los de un esqueleto céltico— dió, por su aproximación proporcional a los de este último, una antigüedad de siglos, tal que nada impedía hacerlo remontar a los primeros siglos de la Era cristiana.

Se notaron las señales de un *traslado hecho a prisa y con intención de ocultamiento*: la tosquedad, las huellas de los dedos de una mano en la argamasa, el no haber ajustado la tapa después de echar los huesos parecen indicar que no intervinieron operarios de oficio sino persona con prisa (104); las gotas de cera evocan una operación con luz artificial; la obstrucción con escombros, sin poner lápida ni otra señal en el pavimento alto, subraya que la finalidad era esconder los huesos. A estas observaciones, aducidas en el Proceso, podría alguien oponer que no es fácil concebir como «ocultamiento», operaciones consistentes en romper el pavimento y en elevar con relleno el nivel de un recinto noble, habitual para los ojos de los fieles. La solución es que el recinto no era apto para un tal ocultamiento mientras fue capilla pública; pero se convirtió en el mejor de los escondites desde que, reservado su uso para sacristía de Cardenales, quedó aislado por altas paredes.

La ocultación apresurada incluía un respeto y una *veneración especiales,* que se manifiestan en haber destinado a los huesos el sitio más noble del templo después del altar y en que, a pesar de la tosquedad de ejecución, la urna quedó situada cuidadosamente en medio, y se procuró recoger en ella hasta la tierra que contenía huesecillos desmenuzados.

¿De dónde procedían, pues, los huesos? ¿Eran los tres que faltaban del edículo, y que siempre habían sido venerados allí como del Apóstol Santiago y dos Discípulos? Fue afirmativa la conclusión del Proceso canónico compostelano, sancionada por la Congregación de Ritos y por la constitución «Deus Omnipotens» del Papa León XIII (105).

---

(104) «Manos de persona delicada y gruesa. Nada tiene de lo artístico y premeditado la obra, sino de lo casual y repentino, señales ningunas de artífices de profesión, pero sí de personas que discurren bien y hacen con oportunidad en apurado lance lo que jamás fue de su oficio» (Informe de Fernández Guerra-Fita en el Proceso).

(105) Es imposible exponer aquí el desarrollo del Proceso: requeriría todo un artículo. Vamos a esquematizar solamente algunos momentos de la argumentación.

El hecho fundamental es que siempre, desde la alta Edad Media, se han venerado en el recinto del altar mayor, especialmente acotado con muros o con rejas, tres Cuerpos atribuidos a Santiago y dos Discípulos. El año 1879 no aparecen en el lugar preciso donde consta que estuvieron

Descripción del edículo y de los muros circundantes

Vamos a exponer el estado en que aparecieron, al margen de las modificaciones introducidas. Los informes de 1879 nos

---

hasta el siglo XII y donde se presumía hallarlos, que era el viejo edículo debajo del altar. Aparecieron, en cambio, tres esqueletos (y sólo tres) en un sector inmediato del mismo recinto, situados en un puesto de honor. (El interés por un emplazamiento honorífico elimina la idea de que la tosquedad del nicho y la carencia de señal exterior se expliquen por tratarse de un vulgar depósito de huesos anónimos, recogidos acaso al mover el terreno para alguna obra; fuera de que el único lugar removido por obras es precisamente el edículo).

Consta por múltiples hechos y por una documentación, que es particularmente explícita desde el siglo XIV al XVII, que nunca se permitió enterrar a nadie, ni Arzobispos ni Reyes, en el ámbito de la Capilla Mayor, por veneración al Sepulcro de Santiago. (El Informe del Obispo Dr. Sanz y Forés es del todo convincente). ¿Demuestran lo contrario unos huesos hallados entre la tierra dentro de la Capilla? No; porque estaban en un terreno exterior al edículo por debajo de un pavimento muy anterior a Gelmírez; es decir: son anteriores a la construcción del presbiterio. En cuanto a las partículas óseas, que estaban mezcladas con los tres esqueletos sin pertenecer a ninguno, Fita y L. Ferreiro recuerdan que, según el Acta del siglo IX, en el altar sobre el Cuerpo de Santiago había varias Reliquias; y también es normal que entre la tierra del edículo quedasen resíduos de antiguos enterramientos.

De los materiales con que se formó el osario, una lastra de mármol (e igualmente un trocito que estaba entre los mismos huesos) son como los pedazos de mármol que había dentro del edículo; también los ladrillos son idénticos a los que cierran los dos lóculos rectangulares. Algunos huesos, que en el osario no tenían contacto con ladrillos, estaban sin embargo impregnados de su sustancia, como si proviniesen de una sepultura hecha con ellos.

Por otra parte, las particularidades de tiempo y de ocultación apresurada y secreta del osario corresponden bien a noticias paralelas referentes al Sepulcro. Vimos, en efecto, que el osario no puede fecharse sino a partir del siglo XVI. Desde este siglo se conocen épocas de amenazas gravísimas, que obligaron por dos veces (en 1589 y en 1719) a llevar lejos (la primera vez hasta Orense), las Reliquias móviles del Tesoro. Durante el Proceso se relacionó la ocultación con la primera data. Entonces los ingleses, al mando de Drake, atacaron frecuentemente Galicia, en un acoso continuado durante lustros: en 1589 desembarcaron en La Coruña, profanaron las iglesias y avanzaban sobre Compostela con intenciones destructoras. Las Actas Capitulares reflejan la alarma del Prelado Sanclemente y del Cabildo, y la preocupación por las Reliquias (Documentación profusa en el Proceso y en L. Ferreiro, *Historia* VIII, pp. 308-321). Puestas en salvo las demás, no habían de quedar descuidadas las del Apóstol. Lo cierto es que

llegan dispersos; falta una Relación arqueológica integral (106). Así tropezamos con imprecisiones y omisiones, de las cuales algunas pueden subsanarse mediante la inspección de lo con-

---

pocos años más tarde circulaban noticias extrañas (recogidas por Bugarín como notorias en toda la región), acerca de un intento frustrado de Sanclemente por sacar las Reliquias de Santiago para esconderlas. Esas noticias, acaso fomentadas para salvar un secreto que había trascendido, parecen suponer el hecho de que, a diferencia de las demás, las Reliquias del Apóstol habían conseguido protección sin necesidad de sacarlas de su recinto. Lo cual responde a la situación de los tres esqueletos, que no por haberlos acercado al fondo del ábside han salido fuera de la Capilla Mayor.

A estas convergencias principales se añadió en el Proceso la valoración de ciertos indicios y tradiciones, antes no atendidos, que parecían apuntar a una localización del Sepulcro detrás del altar: así, la costumbre heredada por algunas personas de rezar a Santiago en aquella zona; la decoración simbólica de la bóveda y vidrieras, centrada sobre la misma; la densidad de lámparas; un plano del arquitecto capitular del siglo XVIII, que extiende las líneas indicadoras del subterráneo sepulcral hasta el fondo del ábside, etc.

La determinación de las Reliquias de Santiago, entre los tres esqueletos confundidos, se hizo más tarde con la venida de Mons. Caprara: el segundo grupo, ya preferido por otras congruencias, resultó ser el único faltoso del fragmento craneano que se venera en Pistoia desde el siglo XII. En consecuencia ese grupo de huesos se ha depositado en el compartimiento central de los tres que tiene la urna de plata, puesta sobre el altar de la cripta.

Si ahora, a 80 años de distancia, alguien me pidiese un juicio crítico sobre el valor del Proceso, respondería que hay que distinguir en él un supuesto y una prueba. El supuesto es que desde el Descubrimiento se viene dando culto al Cuerpo de Santiago. (Naturalmente, no se plantea la cuestión crítica, ni parece que tuviese que plantearla un proceso canónico de Culto, que no tropieza con nada positivo en contra). Con este supuesto, lo que realmente se tendía a probar es que los Huesos encontrados en el escondrijo son los mismos que estuvieron bajo el altar y recibieron aquel culto. (Se vé muy claro que éste es el enfoque decisivo en el Informe de los Señores Obispos, fin del punto 4.°; y en la Segunda Declaración de Labín-López Ferreiro, al final). Aún limitándonos a los 180 folios del Expediente compostelano, sin incluir los esclarecimientos ulteriores de la Congregación de Ritos, la prueba indicada me parece sólida. Lo que no excluye desigualdades: por ejemplo, quizá no sean de igual solidez todos los indicios complementarios que suponen en las obras decorativas y diseños de los siglos XVI-XIX la intención de señalar como lugar del Sepulcro el trasaltar. Tampoco es esencial la atribución al siglo XVI. Pero continúa siendo la más aceptable: en el siglo XVI había una cavidad, que permitía una penetración sin desmontar el altar; después del siglo XVII, eso ya no era posible.

servado (107); otras crean más dificultades porque afectan a zonas donde se hicieron obras de adaptación, y no disponemos de las fotografías que hubo. Por tanto me parece útil (al menos ha resultado muy fatigoso) el intento de depurar y sistematizar un poco los múltiples datos. Labor tanto más urgente cuanto que en síntesis clásicas de Arqueología e Historia del Arte (Lampérez, Mélida...), han cristalizado, como vistas en la excavación, algunas formas que no son más que hipótesis inseguras de los excavadores.

Altura.—Levantadas las losas del presbiterio, aparecieron inmediatamente las paredes, truncadas y sin cubierta propia, de un recinto lleno de escombros y de estratos de cimentación.

---

y no hay huella de que el altar haya sido removido. Durante las obras del siglo XVII es inconcebible (por falta de motivo, y por contradecir el sentido de las obras), una ocultación como la hecha: si entonces hurgaron en el Sepulcro, todo hace pensar que lo hallaron vacío. No creo que exprese lo contrario un curioso texto del peregrino Domenico Laffi, que cita J. Carro, donde aparece como testigo de una apertura del Sepulcro el año 1673. No puedo razonar aquí mi interpretación. Baste notar que la ocasión que aduce Laffi para abrir la tapa del Sepulcro fue la necesidad de remachar unos clavos que se estaban poniendo en las chapas de plata: esto no tiene en absoluto ningún sentido respecto a la estructura granítica cubierta por el pavimento; corresponde perfectamente a la arqueta de plata (llamada «Sepulcro»), que había sobre el altar. Es cierto que Laffi habla de unas piedrecitas como de mosaico, que saltaron al meter los clavos: a primera vista hacen pensar en el mosaico del verdadero Sepulcro, aunque también admiten explicación, por lo que sabemos del adorno del otro «Sepulcro». En todo caso, si a través de un trastrueque de datos queremos ver en el texto la noticia de una penetración en el edículo, digamos para terminar que Laffi no muestra de ningún modo que se hayan visto los Huesos.

(106) Esta falta, que lamentamos, no constituye acusación. Si se piensa que la finalidad de la exploración no era estrictamente arqueológica, habremos de agradecer a L. Ferreiro la abundancia y seriedad de las anotaciones que nos ha legado. Me atrevería a decir que habrá pocos Santuarios que para circunstancias similares gocen de información tan completa. Sólo que para el estudio arqueológico no es satisfactoria. Conant supone que López Ferreiro «intented to give a fuller account of it in the last volumes of his book, which, on account of his death, never appeared». (*The early architectural history of the cathedral of Santiago de Compostela*, Cambridge, (U. S. A.). 1926, p. 7, nota 1).

(107) Mi revisión ocular aprovecha las exploraciones del Servicio del Patrimonio Artístico y las observaciones muy perspicaces de mi maestro E. Kirschbaum.

Los muros se conservan desde la roca al solado del presbiterio, con una altura (variable por declive del terreno) de unos 1'20 metros en el Nordeste y de 1'75 en el Suroeste (108).

Planta.—Los muros delimitan una planta rectangular (109), de 6'41 mts. (Este-Oeste) por 4'69 (Norte-Sur), incluído el espesor de los muros, que es de unos 0'75 metros (110).

El interior del edículo (111), está «dividido en dos compartimientos, separados por un muro de mampostería recubierto de estuco, pero comunicando entre sí por medio de una puerta, cuyo gastado umbral también se ha descubierto en su propio sitio» (112). El compartimiento mayor, al Este, mide unos 3'30 (Norte-Sur) por 2'60 (Este-Oeste) (113). El compartimiento menor tiene a ambos lados (N. y S.) dos lóculos rectangulares, de 2 metros de longitud (E.-O.), y 0'60 de anchura (N.-S.), delimitados en el lado exterior y en los testeros por los muros del edículo y el murete de mampostería, y en el lado interior por una paredilla de 0'45 de altura y unos 0'20 de anchura, formada por ladrillos de 0'48 de largo y unos 0'05 de espesor (114). También el muro que cierra el lado exterior está revestido de ladrillos (unos 0'10 de espesor). Los tabiques asientan en un estrato de piedra y cal. Las caras internas de los lóculos están

---

(108) Véanse las Figuras 2.ª y 3.ª, núm. 6.

(109) Figura 1.ª, núm. 6.

(110) Muros Este y Oeste: 0'75; muro S.: 0'70; muro N.: 0'67-70.

(111) López Ferreiro le asigna estas dimensiones: 5'10 por 3'40 (*Historia*, I, p. 299).

(112) L. Ferreiro, *Historia* I, 164. El muro tenía menos de 0'50 de espesor, formado por lajas, ladrillo, barro. Ahora ocupa su lugar otro muro más fuerte, de granito, hecho en 1879 para sustentar la bóveda en que se asienta el presbiterio (Cfr. Carta del Card. Payá, 21 julio 1879, en: Bartolini..., p. 214). Dos hornacinas del muro nuevo permiten ver dos muestras del murete antiguo; pero el recorte perfecto con que se ajustan a los bordes de la hornacina nos fuerza a preguntar si estamos ante dos trozos intactos de aquel murete, o más bien dos recomposiciones de sus materiales. Los escritos de la época nada dicen.

(113) Fita da: 3'50 por 2'50. La dimensión Este-Oeste está algo alterada (ahora es de unos 2'40) por el revestimiento marmóreo y por el muro intermedio de granito, a que se refiere la nota 112.

(114) Medidas de López Ferreiro (*Historia* I, 303). Durante el Reconocimiento oficial del 1 de febrero de 1879 se vió el tabique del lado N. casi íntegro; el del lado S., derruído (Cfr. Acta en el Proceso). El tabique N. tiene unos 0'19 de espesor; el Sr., unos 0'25.

cubiertas de estuco; por debajo del estrato o suelo mencionado, los muros del edículo carecen de revestimiento (115). Entre ambos lóculos queda un espacio, de unos 1'70 de anchura (estrechada ahora por la armazón que sostiene el techo), y en línea con la puerta que daba paso al compartimiento oriental. Los muros externos del edículo no tenían puerta alguna: la que rasga el muro Oeste fue abierta en 1879 (116).

Los muros circundantes.—Por el Norte, Este y Sur tres muros graníticos (contra los que se adosa la obra románica) enmarcan el edículo, dispuestos en rectángulo. Altura: 0'80 en el ángulo Nordeste, 1'75 en el Suroeste (117). Longitud: 8'26 los del N. y S.; 8'10 el del Este. Espesor: 0'47 el del Sur (y aproximadamente igual el del N.); 0'53 el del Este. Quedan, pues, entre estos muros y el edículo como tres corredores de unos 1'25 de anchura.

Las cuatro puertas que se ven en los extremos de los pasillos N. y S. se abrieron en 1879 (118), para comunicar con el edículo desde la «Confessio», antes de romper en el muro románico las dos que ahora dan a la girola (119).

Relación del edículo y de los tres muros en planta.—El edículo no aparece enmarcado por el lado Oeste. ¿Cómo se relacionaba, pues, el muro occidental del edículo con los muros N. y S. del recinto exterior? Las noticias de 1879 carecen de precisión. El hecho de abrir unas puertas parece suponer que aquél se prolongaba hasta ligar con los extremos de los otros. En efecto, Fita y Fernández Guerra describen ese muro como si fuese el lado occidental del recinto exterior: dentro de éste estaría inscrito el edículo menor (120). Igual descripción en

---

(115) Observación de 1950.

(116) Véase *Carta* del Card. Payá, 21 julio 1879 (Bartolini...; p. 214). Cfr. figura 5.ª, infra.

(117) López Ferreiro calcula un declive del 10 por 100 de NE. a SO. (*Historia* I, 296): se refiere a la distancia del recinto exterior. Cfr. figuras 1.ª y 2.ª, núm. 4; 3.ª, núm. 3.

(118) *Carta* del Card. Payá, l. cit. Figura 5.ª.

(119) Las dos puertas, que ahora sirven a los fieles, son de 1886 (cfr. Libro de Actas Capitulares, cabildo del 18 junio 1886; y L. Ferreiro, *Altar y Cripta del Apóstol Santiago*, 1891, pp. 4-5).

(120) «Era un edificio, cuya planta perfectamente cuadrada mide ocho metros por cada frente. Hácese dentro como un paralelogramo de seis me-

López Ferreiro (121), y a ella se ajustan los dibujos de planta que nos da (122). Sin embargo, tal descripción debe estar contaminada por una interpretación no exacta. Porque, en primer lugar —como veremos, y vió López Ferreiro—, el recinto externo es de construcción posterior, o sea, que el edículo preexistió exento; los muros son de espesor diferente; los muros paralelos de ambos recintos se prolongan hasta su terminación occidental sin trazas de doblar para la unión (y nótese que no las ocultan los marqueados o jambas recientes de las puertas, ya que son más estrechos que el espesor de los muros); observa además muy bien el Sr. Chamoso (123) que estos marqueados respetan el corte y el grueso de las hiladas viejas mejor que la puerta de la cripta en el muro Oeste, cuyas jambas desarticulan el trazado regular de las hiladas: señal de que esta última puerta rompió el muro, mientras que las otras corresponden a un vano ya existente, y lo que se hizo fue reforzar los esquinales con jambas de sillares nuevos para soportar la bóveda y el solado del presbiterio. En resumen: creo indudable que estamos ante dos estructuras originariamente separadas. La explicación de los diseños y descripciones de López Ferreiro debe ser que los vanos aparecieron taponados con muro de relleno: cosa normal, si se recuerda que en los siglos IX-XI la zona baja de los «pasillos» estaba cegada con escombros, y el lado Oeste daba frente a la nave de la basílica.

Aparejo de los muros del edículo.—Constan de sillares graníticos, asentados en hiladas regulares, cuyo grueso o altura varía entre 0'30 y 0'40 apróximadamente. Se distinguen bien dos fajas superpuestas, cuya línea de contacto muestra algunas pequeñas inflexiones o engatillados, que también se dan a veces en las junturas de otros sillares.

La faja inferior, además de cimentar sobre la roca, tenía una

---

tros de largo y cinco de ancho, que arranca desde el testero principal...» (*Recuerdos de un viaje...*, e Informe en el Proceso).

(121) *Historia* I, p. 299.

(122) *Historia* I, 300; *Altar y cripta...*, p. 18. También Bartolini en la hoja desplegable inserta al final de su libro. Véase nuestra figura 1.ª, diseño de la parte media superior.

(123) En «Compostellanum», I-4.º, 1956, pp. 276-277.

parte a la vista a manera de podio o zócalo; y por relación al cuerpo superior ofrece un resalte muy poco saliente y no continuo. Presenta un despiezo no sistemático de sillares verticales o tendidos, con mayor número de los segundos. La constituyen tres hiladas en el Oeste, dos en Norte y Este, dos y tres en el Sur. Abundan los sillares encintados o almohadillados, casi todos en posición vertical: un retalle los ha dejado lisos.

La faja superior conserva dos hiladas, más regulares que las del zócalo. Predomina en ellas el despiezo de soga y tizón (cada dos sillares paralelos a lo largo, un sillar atravesado); pero este ritmo falla a veces, particularmente en la primera hilada: hay algunas series de tizones o sillares verticales, por ejemplo: cuatro seguidos en el muro Norte, dos en el Sur, tres en el Este... La longitud media de las sogas es de 0'60 a 1'00; la de los tizones, entre 0'20 y 0'30.

Aparejo de los muros del recinto externo.—El aparejo, la división en fajas y el despiezo son semejantes a los del edículo, con la diferencia de que no se utilizan almohadillado.

***

El aspecto actual de todos los paramentos muestra las alteraciones producidas al disponer los muros para cripta en 1879, que consistieron en la incrustación de sillares de refuerzo en las jambas de las puertas, y en la aplicación de losas de recalzo a la roca, que hubo de ser rebajada con el fin de obtener altura (124): de modo que la primera hilada que ahora se vé contigua al suelo de los pasillos N. y S. es postiza. Los sillares modernos se distinguen bien por su labra, su color y su corte desarticulado frente a la regularidad monumental de los antiguos (125).

---

(124) Veanse las figuras 2.ª (núm. 13), 3.ª (núm. 8) y 5.ª (corte).

(125) Los arquitectos del Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico, Señores Pons Sorolla y Menéndez Pidal, han dibujado a escala con gran precisión el despiezo actual de todos los paramentos, con diferenciación de los varios tipos de sillares. Véanse en «Compostellanum», I-4.º, 1956, pp. 277, 278 280 y 281. Cuatro de los paramentos se reproducen también en: *Santiago en la Hist., la Liter y el Arte*, I, pp. 15-16. Dos paramentos en nuestra figura 4.ª.

La argamasa es de ladrillo molido y cal. Se han examinado todas las junturas, atendiendo a su distribución y a sus diferencias de color o de untuosidad (126). El resultado es complejo y no cabe exponerlo aquí. Me contentaré con decir ahora que, siendo rojo en las demás, es preferentemente grisáceo en la hilada más alta; el muro Oeste no deja ver mortero.

Cronología relativa del edículo y los muros circundantes.— Los vanos entre los muros del edículo y los del recinto externo aparecían llenos de tierra y escombro (127). Los del Norte y Sur fueron vaciados en 1879. El del Este —que se dejó macizo, acaso por no operar debajo de las escaleras que suben al camarín de la imagen de Santiago— ha sido liberado en 1950. Ahora bien, lo que se ha liberado es la cara del edículo, no los corredores, que en esta zona baja nunca existieron. López Ferreiro manifiesta en el Proceso (128) que los tizones de los muros externos eran bastante salientes, mientras que los paramentos del edículo («destinados sin duda en un principio a quedar descubiertos, como lo estaba el del frente Oeste») eran de superficie lisa. El edículo, pues, existió aislado en un primer tiempo; los muros del recinto externo son posteriores, y construídos contra tierra. Ahora también estos se ven alisados; pero la afirmación de López Ferreiro se confirma con lo que se descubrió en el pasillo Este (año 1950): el edículo tiene su cara perfectamente labrada; los escombros la habían obstruído; por la cara interna del muro paralelo, correspondiente al recinto exterior, los tizones salen de manera informe y penetran en los escombros.

En cuanto al paramento exterior de los muros circundantes, lo tapan los muros románicos en el Norte y Sur, y los revestimientos marmóreos del trasaltar en el Este. Sin embargo, en 1956 se logró una inspección en el ángulo Suroeste y en un sector del muro Este: y se comprobó que está labrado para ser visto; en el testero oriental resalta sobre la primera hilada una solera, que está exactamente al nivel del zócalo o basamento del edículo.

---

(126) Revisión iniciada en 1954 con el P. Kirschbaum, y completada poco después.

(127) Véanse las figuras 2.ª (núm. 5), y 3.ª (núm. 4).

(128) Primera Declaración.

Pavimento del edículo.

1) *Datos de 1879.*—El pavimento del compartimiento oriental había sido de mosaico: pues, si bien al descubrirlo en 1879 aparecía muy deshecho, se notó la capa de «dura y rojiza argamasa que le sirvió de asiento» (129); de entre los escombros salieron numerosas teselas; y en los bordes se conservaban todavía «grandes trozos de la cenefa» (130).

Según López Ferreiro, que juzgaba por restos, «el otro compartimiento estaba enlosado de baldosas cuadradas de ladrillo de unos 24 centímetros de lado por 6 de espesor» (131).

Importa mucho fijar la *altura del pavimento.* Como ya ha sido retirado, puesto que todo el espacio accesible de la cripta fue rebajado hasta un nivel inferior a la roca, no podemos evitar cierta perplejidad cuando pretendemos compaginar los informes de 1879 con la inspección actual del basamento. Esta sugiere referir el pavimento a la altura de la solera o línea superior del zócalo. Durante una medición de la cripta (agosto de 1956), el P. Kirschbaum, el Sr. Chamoso y yo, creímos haber

---

(129) Acta de Reconocimiento, en el Proceso.

(130) «La cual viene a ser una ancha faja negra sobre fondo blanco, ribeteada en lo interior de los bordes por sendas líneas blancas almenadas sobre fondo negro; y se engalana con flores de colocasia, rojas hacia el tallo y blancas después, alternando con hojas sueltas, blancas y lanceoladas» (Fita-Fernández Guerra, *Recuerdos de un viaje...*, p. 71). «Otra faja había que rodeaba a esta descrita, y estaba formada por círculos entrelazados. Los cubos del mosaico blancos, negros y cárdenos son de mármol; los encarnados de pasta; y algunos blancos, de tono muy claro, parecen de yeso. Debía de haber también un filete de serpentina, del cual aún se ha hallado alguna pieza» (L. Ferreiro, *Historia* I, 292). «Es de advertir que los cubitos blancos del mosaico se tomaron de un sarcófago de mármol, que se hizo pedazos para este objeto, pero del cual se han hallado, no obstante, trozos considerables que indican con toda claridad su primitivo destino» (ibid., p. 164).

Fita publicó en *Recuerdos...*, p. 71 un diseño del mosaico, según un croquis de López Ferreiro, quien lo reproduce en sus *Lecciones de Arqueología Sagrada,* Santiago, 1889, p. 16. Véase su *Historia* I, p. 300. Tres fragmentos del mosaico se conservan en vitrinas dentro de la cripta. En 1954 medimos 250 teselas, cogidas al azar de una caja que había en la Fábrica, y resultó una superficie media de 10 por 9 milímetros, cada tesela.

(131) *Historia* I, 165 y 301. Fita escribe que «un mosaico debió cubrir también su suelo» (Informe en el Proceso).

ajustado las dos referencias, atendiendo a que Fita dice que desde el pavimento hasta la roca había 0'80 mts.: y esa es la distancia entre la solera y el nivel medio de la roca.

Pero Fita no habla de altura media sino, por el contrario, de la altura mínima. Los informes de López Ferreiro y de Fita, múltiples y taxativos, convienen en situar el pavimento en lo más alto de los muros descubiertos, hacia el techo de la cripta actual. «No existe hoy de la obra romana —dice Fita refiriéndose a todo el edículo— sino los muros fundamentales, de un metro y setenta y cinco centímetros en lo más hondo y de ochenta centímetros en lo menos profundo, según la inclinación de la roca sobre que descansan; es decir, que conocemos del edificio romano lo que había desde el pavimento de la cripta subterránea hasta la firmísima roca, y *nada de lo que se levantó más arriba del pavimento*» (132). Por su parte afirma López Ferreiro: «los muros que aún nos quedaban... todo se reducía a la cimentación del antiguo monumento funerario. Gracias a la profundidad que alcanzaban estos cimientos, pudo descombrarse y excavarse entre ellos el espacio suficiente para hacer la cripta actual; de modo que lo que en un principio *no era más que zócalo o basamento,* se convirtió ahora en cavidad subterránea» (133). El pavimento se fundó sobre la más alta de las tres capas que rellenaban todo el edículo (134). El pavimento estaba sobre un zócalo de *más de un metro* (135); su altura media sobre el suelo era de 1'30 o 1'50 metros (136). Después de las exploraciones se halló que el pavimento de la primitiva iglesia de Santiago se elevaba *sobre el nivel del terreno cerca de dos metros* (137). «Conocemos la altura que tenía el pavimento... La

---

(132) Informe en el Proceso; *Recuerdos* , pp. 74 y 77. Si algún lector extraña la diferencia entre los 80 cms. de altura mínima de los muros, que da Fita, y los 1'20 mts., que hemos dado nosotros, advierta que Fita se refiere al extremo NE. del recinto exterior (que él incorpora a la construcción originaria): allí la roca se alza más que junto al edículo.

(133) *Altar y cripta...*, p. 24; *Historia* II, p. 31. Nota.

(134) *Historia* I, pp. 296 y 297.

(135) *Las tradiciones populares...*, p. 40.

(136) *Historia* I, 296; *Altar y cripta...*, p. 24. La altura media, según las medidas que consignamos antes, sería de 1'45; la de la solera o zócalo: 0'75-0'80.

(137) *Historia* II, p. 31, nota. Medida del lado Oeste. López Ferreiro

altura de este nivel se hallaba señalada con el plano en que estaban los mosaicos. Pues bien; *desde este pavimento al pavimento de la capilla mayor construído por Gelmírez,* mediaba un espacio que tendría a lo sumo *un metro de alto*» (138). Según el mismo López Ferreiro, las paredillas de ladrillo (que corresponden al nivel más alto del edículo, por encima del zócalo) eran de nichos abiertos *bajo las baldosas del pavimento* (139). En fin las secciones dibujadas en tiempo de L. Ferreiro señalan el pavimento junto al borde más alto de la última hilada de los muros (140): la sospecha de inexactitud, que podría apoyarse en algunas otras imprecisiones manifiestas, se disipa ante el conjunto de expresiones citadas.

Es necesario aceptar que los arqueólogos de 1879 situaron el pavimento en lo más alto de la estructura descubierta.

2) *Datos de 1950.*—Lo único que en 1879 quedó con el terreno parcialmente intacto fueron los espacios rectangulares limitados por las paredillas de ladrillo, a los lados del que ahora es pasillo de entrada al altar de la cripta. En Septiembre de 1950, se decidió la exploración para comprobar el nivel del pavimento primitivo. Se desmontaron en parte los tabiques de ladrillo, y se encontró un corte arqueológico en que podían reconocerse tres niveles con materiales de echadizo (141). De los tres niveles, dos tienen estratos o lechos de pavimentación, que alcanzan hasta los muros de la cripta. El más alto (y más reciente), a

---

habla en la opinión (no mantenida siempre) de que la iglesia de Alfonso II no fue más que una reconstrucción del edículo por encima del pavimento.

(138) *Las tradiciones populares...*, p. 41. El pavimento de Gelmírez estaba unos 0'50 mts. más alto que el actual. Con este supuesto, la distancia entre el borde superior de nuestros muros y aquel pavimento era de unos 0'90; hasta el zócalo sería 1'60.

(139) *Historia* I, 303. «Al igual del piso, cavadas en tierra...», dice Fita (Informe en Proceso, y *Recuerdos*). «Nichos de ladrillo, encajonados en el suelo y cubiertos de baldosas de la misma materia» (L. Ferreiro, *Las tradiciones populares,* p. 44).

(140) Dibujos de Bar, grabados por Mayer: cfr. L. Ferreiro, *Historia* I, 297. Dibujos más claros, a colores, en el archivo de la Catedral.

(141) Cfr. Chamoso Lamas, en «Compostellanum», I-2.°, 1956, p. 28. Relación completa del material: ibid., pp. 29-30. Véase la sección de la figura 5.ª.

unos 0'40 mts. bajo el borde superior del edículo, presenta una «capa de mortero de cal y ladrillo molido» (142). A unos 0'30 bajo el anterior —exactamente a la altura del zócalo— aparece otro pavimento, con residuos del mortero formado por cal, arena y ladrillo molido (143). El terreno virgen, junto al que se vió una tercera capa de materiales sueltos, está a 0'60 bajo el zócalo, en el lado Norte (144). Sobre el pavimento correspondiente al zócalo aparecieron «cinco teselas de mosaico romano, tres negras y dos blancas» (en el sector Norte); y otras seis en el sector Sur (una roja, dos blancas, dos rosa y una gris oscura); en el mismo nivel (sector Norte): un «trozo de baldosa de barro cocido» (145).

3) *Relación entre estos niveles y el nivel visto en 1879.*—El mosaico de 1879 es situado unos 0'40 más arriba del pavimento alto de 1950. Antes de admitir un tercer pavimento, habría que preguntarse si L. Ferreiro y Fita vieron realmente el mosaico in situ, o más bien supusieron su nivel por trozos sueltos hallados en la zona alta del escombro. Su modo de hablar parece aludir a fragmentos in situ: de ahí la seguridad con que López Ferreiro lo toma por base para medir la altura del presbiterio de Gelmírez; y así es coherente lo que dice Fita acerca de las obras del siglo XVII: «desbaratado el mosaico, *salvo en los extremos*» (146), «el mosaico fué desenvuelto en la parte principal» (147). Cierto que, aun habiéndolo visto in situ, cabría pensar en una imprecisión descriptiva, que dijese estar en lo más alto un pavimento que toca al borde inferior de la hilada alta de los muros: en este caso el mosaico visto en 1879 estaría en el primer nivel de los dos comprobados en 1950 (148). ¡Lástima que no sepamos a qué altura estaba el umbral de puerta, «descubierto en su propio sitio» por L. Ferreiro! Quizá resolviese nuestras dudas. De todos modos, si el pavimento estuviese —co-

(142) Ibid.. p. 29.

(143) Ibid., p. 30.

(144) El lado Sur también muestra los dos niveles altos; júnto a la roca no se pudo explorar.

(145) «Compostellanum», cit., pp. 29-30.

(146) Informe en el Proceso, conclusión 6.ª.

(147) *Recuerdos...*

(148) El que está a 0'40 mts. bajo el límite superior del edículo.

mo acabamos de suponer— unos 0'40 más abajo del nivel alto del edículo, es claro que L. Ferreiro y Fita habrían visto los tabiques de ladrillo como emergentes, y no los habrían interpretado con tanta precisión como huesas soterradas; y debemos añadir que en los dibujos deslindan el nivel del borde alto de la última hilada (donde sitúan el mosaico) del nivel del borde bajo (donde sitúan, p. ej., el enlosado de los corredores). Por tanto, con más o menos recelo, habrá que admitir *tres pavimentos,* que numeraremos por sucesión cronológica, de abajo arriba: *primero,* al nivel del zócalo; *segundo,* a 0'30 más arriba; *tercero* (fiados de L. Ferreiro y Fita), en lo más alto del edículo.

López Ferreiro no vió, o no identificó, los dos pavimentos inferiores (149). Mas los estratos, que se recortan tras los tabiques de ladrillo, debieron extenderse por todo el interior del edículo. Parece muy extraño que L. Ferreiro no diese con ellos cuando se procedió al vaciado de la cripta. Sin embargo, describe con notable detenimiento *el relleno macizo* de tierra y escombro, que había *bajo el pavimento hasta la roca* (150). Se diferenciaban tres capas: 1.ª Sobre la roca una capa de polvo menudo, negruzco, con bastante óxido de hierro; lo compara al «puteolanus», destinado a aislar de la humedad. No formaba estrato horizontal, sino que se alzaba en el centro y descendía en los bordes (en el compartimiento oriental su espesor era de 0'70 en el centro, de unos 0'30 en los bordes). 2.ª Encima, una capa de casquijo, con vetas de fragmentos de ladrillo, mármol, carbón, arena; espesor de unos 0'40 plegado al declive del estrato inferior. 3.ª Por último, inmediatamente bajo el pavimento, una capa de escombro de obra. Las dos primeras capas aparecieron casi intactas, sólo movidas en el centro y ángulo S. O. del compartimiento oriental. Estaba, en cambio, muy revuelta la última capa.

Las dos primeras capas, si prescindimos de su encorvamiento (151), se corresponden aproximadamente con los pavimen-

---

(149) En realidad debió ver el segundo, en que asientan los muretes de ladrillo, pero lo tomó, sin más, por fondo de sepultura.

(150) *Historia* I, 296-299. Véase un corte del terreno ibid., p. 297. Lo reproducen: Conant, *Early archit. hist.*, pp. 8-9; *Historia de España* (dirigida por Menéndez Pidal), t. VI, 1956, p. 56, fig. 63.

(151) El Sr. Chamoso me hizo notar que el rebaje de la capa de polvo

tos primero y segundo. ¿Por qué no vió L. Ferreiro sus estratos? ¿Habían desaparecido, o acaso estaban tan rotos y revueltos que ya no mostraban nivel? (152). Desde luego es verosímil que los lechos inferiores desapareciesen o se descompusiesen, cuando se recreció el vano para el último pavimento. En este caso el hecho de que subsistan los sectores de estratos incluídos tras los tabiques de ladrillos, mostraría que fueron preservados por los mismos tabiques, y tendríamos una pista cronológica: los tabiques serían anteriores a la destrucción del primer y segundo pavimento. Dato muy valioso para el difícil problema de los tabiques. Por otra parte, no se puede eludir la posibilidad —aunque parezca menos probable— de que tuviese razón L. Ferreiro cuando interpretó el estrato segundo (que no dió teselas) como un simple fondo de lóculos sepulcrales. Los pavimentos quedarían así reducidos a dos: el original a la altura del zócalo, y otro contemporáneo de los lóculos; ambos de mosaico. Todo esto aporta a la vez pistas y embrollos respecto a problemas interesantes de la historia interna del edículo, que no podemos tratar aquí.

Materiales hallados en el interior del edículo.

1) *En 1878-79.*—Además del mosaico, y de trozos de serpentina y de mármol, encontrados en el escombro hacia el centro del vano oriental (153), anotamos los siguientes. En los dos compartimientos: varios ladrillos en forma de cuña (154). Principalmente en la removida tercera capa de escombros, y también hacia el centro del vano oriental: trozos de objetos de pasta de vidrio azulado (granos de collar; vaso o redoma; un «badajo», de unos 0'05 de longitud, que L. Ferreiro cree pertenecer

---

en sus bordes puede ser efecto de las zanjas de asentamiento de los muros. El polvo negruzco sería, no echadizo, sino el terreno virgen, semejante al que se conserva bajo los tabiques de ladrillo y en el corredor exterior del lado Este.

(152) Sin embargo, al reforzar los apoyos del techo, se incrustaron sillares en las zonas exploradas en 1950, y tampoco se nos habla de sus estratos.

(153) L. F., *Historia* I, 299.

(154) L. Ferreiro: Primera Declaración en el Proceso, e *Historia* I, 304.

a una campanilla de la misma materia (155), etc.); fragmentos de vasijas de barro («ungüentario o lacrimatorio de barro») (156); «un pequeño fragmento de un utensilio de oro, cuya forma no pudo precisarse» (157); «monedas, que corresponden al largo período comprendido entre el siglo IX y el XVI» (158) («un considerable número de monedas de distintas naciones, que formaban una serie que comenzaba en Carlo Magno y terminaba en Felipe II de España») (159). En el compartimiento occidental: «notamos que en las capas superiores del sepulcro de la izquierda había algunas monedas del siglo XII (160). En el espacio que media entre los lóculos de ladrillo yacían en el escombro tres piezas labradas, que «venían a ser: un plinto o tablero cuadrangular de mármol blanco, simplemente desbastado, de 40 centímetros de largo por 34 en ancho y 6 de espesor; un capitel también de mármol del propio color, de 5 centímetros de alto, de no más esmerado trabajo y sin otra moldura que un conato de equino; y un trozo de granítica columna de 64

---

(155) L. Ferreiro manifestó en el Proceso (Segundo Informe, 22 mayo 1881), después de un viaje a Roma, que el Museo de Antigüedades Cristianas del Vaticano guardaba, procedentes de la Catacumbas, cuentas de vidrio coloreado, como las del edículo; y una campanilla de la misma materia de 6 a 7 centímetros: lo cual sugiere que el badajito debió pertenecer a una campanilla de dimensiones semejantes. Repite lo mismo en el primer tomo de su *Historia* (año 1898), p. 293, con esta nota: «Esta costumbre de depositar campanillas en los sepulcros era muy antigua y debía de hallarse bastante generalizada. En las exploraciones que a fines del año 1893 practicó el P. Delattre en la necrópolis púnica de Duimes, cerca de Cartago, en algunas de las sesenta sepulturas que hasta entonces había registrado, halló también campanillas» (cita: «Cosmos», 15 mayo 1897, p. 628). También aduce el texto de Plinio (*Hist. Nat.*, 35, 14), que se refiere a la pasta de vidrio fabricada, entre otros países, en España.

(156) *Historia* I, 293.

(157) Ibid.

(158) L. Ferreiro, Primera Declaración.

(159) L. Ferreiro, *Hist.* I, 299. Fita-F. Guerra mencionan como aparecidas entre los escombros: «varias monedas árabes de los califas de Córdoba, muchas cristianas de los Alfonsos y de las ciudades francesas de Limoges, Tolosa, León y Angers» (Informe en el Proceso).

(160) L. Ferreiro, Primera Declaración.

centímetros de alto por 20 de diámetro» (161). Según L. Ferreiro, las tres piezas componían un altar primitivo (162).

2) *En 1950.*—Véase la relación al pormenor en «Compostellanum», I-2.º, 1956, pp. 29-30. Aquí resumimos. Sobre el nivel primero del lado Norte (es decir, dentro del lóculo, en que L. Ferreiro había visto monedas del siglo XII): una moneda del siglo XVII y un trocito de azabache. Sobre el nivel segundo (a la altura del zócalo): además de las teselas de mosaico ya referidas, numerosos fragmentos y esquirlas de placas de revestimiento, uno de jaspe, los otros de mármol, muy pulimentados, y de color rosa, negro, jaspeado y blanco; trozos de piezas mayores de mármol, muy trituradas; cuenta de collar esmaltada, tipo romano; cerámica roja, tipo romano; trocitos de vidrio, hueso, estuco, cerámica negra; trozos de baldosa, teja ímbrice y ladrillos grandes. Sobre el terreno (nivel tercero del lado Norte): más trozos de placas de revestimiento en mármol negro, muy pulimentadas.

Pavimento de los corredores externos.—En los lados Norte y Sur se vió en 1879 un *enlosado de granito,* «como a un pie de profundidad» (163), es decir hacia el nivel de base de la hilada superior del edículo (164), que corresponde al pavimento segundo o fondo de lóculos del interior. Este enlosado falta en el corredor oriental (165).

Por debajo del enlosado L. Ferreiro señala algunos fragmentos de mármol, y más abajo entre tierra muy apretada algunos huesos humanos diseminados (166).

---

(161) L. F., *Historia* I, 308.

(162) L. Ferreiro piensa que es el «arula», cuya pequeñez invitaba a comprobar, para que no se la tildase de exageración, la *Hist. Compostelana* (1, 18), al narrar la construcción del altar grande de Gelmírez; y sería el mismo «altare parvum» o «altare vetus» que se podía ver bajo el altar gelmiriano, según la descripción del Calixtino (5, 9).

(163) L. Ferreiro, Primera Declaración.

(164) Un dibujo del Archivo lo sitúa a unos 0'35 más abajo que el borde superior. Cfr. nuestra figura 3.ª, núm. 4.

(165) Los diseños de 1879 lo omiten (cfr. *Hist.* I, 297), y la exploración de 1950 lo ha confirmado.

(166) Primera Declaración. El dibujo del Archivo pone sobre las losas una capa de escombro como la tercera del interior del edículo.

El vaciado del lado Este dió, de arriba abajo: una capa de cal y tierra, un estrato de escombro grueso de piedras, y una de tierra arcillosa; y de material, trozos de vidrio (entre ellos un borde alargado de recipiente), estuco pulimentado, ladrillo, tégula y hueso (167).

Las losas aparecieron «casi todas quemadas y cubiertas de cenizas» (168). Todavía hoy en el muro Oeste de la cripta se vé como una línea horizontal de resíduos de ceniza untuosa, a unos 0'30 bajo el borde superior del edículo (con algunas «filtraciones» hasta 0'40), es decir: hacia la juntura de la última y penúltima hiladas, que viene a ser el mismo nivel de los enlosados laterales. Como desde que existe la basílica actual (del siglo XI-XII) ningún incendio de los que hubo tocó la capilla mayor, y aunque la tocase no se le podrían atribuir las huellas porque están en pavimento soterrado (169), sin duda remiten al famoso incendio de Almanzor (año 997), pues enlazan con una capa espesa de cenizas que hay en el sector próximo hacia el Oeste al nivel de la iglesia del siglo IX (170), y con las demás copiosas escombreras del incendio y la destrucción de la misma iglesia.

Datación del edículo

Por el momento nos limitamos a inquirir si es obra medieval o romana; mayores precisiones, al fin del estudio.

López Ferreiro y Fita-Fernández Guerra atribuyeron, sin vacilar, todo el edificio a la época romana. Esta atribución fue entonces aceptada en general, aunque no estudiada de nuevo (171). Nunca, que sepa, se le ha opuesto ninguna dificultad.

---

(167) «Compostellanum», I-2.°, 1956, p. 30.

(168) L. Ferreiro, Primera Declaración.

(169) El pavimento románico estaba 1'30 mts. más alto.

(170) L. Ferreiro, Primera Declaración.

(171) Duchesne, p. ej., escribió: «Il y a donc tout lieu de croire qu'un grand tombeau de l'époque romaine á été réellement découvert en cet endroit dans le premier tiers du IX siècle» (en «Annales du Midi», 12, 1900, p. 175). Conant escribe: «It is scarcely open to question that the building in which they (the Relics) were found was of classical date» (*Early archit. hist.*, 1926, p. 5).

Mas recientemente ha habido recelos y se sentía la necesidad de revisar aquel juicio, ya lejano, de acuerdo con las estimaciones de la arqueología actual. La superposición de pavimentos sugiere momentos sucesivos, y la diversa estructura de los muros recomienda examinar por separado el basamento y las hiladas a soga y tizón.

Datación del basamento. — Los sillares *almohadillados* (raídos) en muros que desde luego existían ya en el siglo x, pues todavía conservan vestigios de Almanzor, indican su romanidad. Si ha habido alguna recomposición medieval, ésta mantuvo la estructura previa y la planta romana. Podría alguien sospechar que sillares romanos sueltos, tomados de alguna ruina próxima, hubiesen sido reutilizados en una construcción de la Alta Edad Media. Quizá el análisis de los muros, solo, no bastaría para disipar la sospecha. Pero la excluye el estudio del interior. Debemos recordar que el pavimento de *mosaico,* en esta región, es exclusivamente romano. El que el mosaico se conservase en los bordes (según los informes de 1879, si entonces los vieron in situ), y en todo caso el que los estratos de asiento visibles alcancen hasta los muros garantiza que éstos no han sido desmontados y reconstruídos más tarde. La romanidad se consolida decisivamente con los muy abundantes trozos de *placas de revestimiento* en mármol y pórfido, que habían caído sobre el nivel más bajo de pavimentación. La calidad variada y la riqueza de los mármoles y su pulimento, verdaderamente extraordinario, hacen evidente que son piezas de importación y de técnica romana. Arqueólogos que disponen de experiencia para un examen comparativo, como los Señores Gómez Moreno (172), Chamoso Lamas (173) y el P. Kirschbaum (174), convienen en

---

(172) Referencia de Ch. Lamas en «Compostellanum». I-2.°, 1956, p. 31.

(173) Loco cit.: «Estas placas de pórfidos, basalto y mármoles de finísimo espejuelo fueron halladas en notable abundancia por nosotros en poblados, construcciones y villas romanas: Lancia (León), Fabara (Zaragoza), «villa» del Pilaret de Santa Quiteria en Fraga (Huesca)». «Son basaltos y pórfidos que desde la época helenística exportaba Alejandría a través de los mosaístas y decoradores a todas las ciudades importantes del Mediterráneo».

(174) El P. Kirschbaum lo revisó cuidadosamente en septiembre de 1954.

que ese material decorativo sólo se encuentra en las construcciones romanas. Corroboran la romanidad algunos de los objetos fragmentados, descubiertos entre los escombros, p. ej., la cuenta de collar y la cerámica roja, hallados en 1950 entre dos estratos de pavimento; a los que habrá que añadir los objetos de pasta vítrea estudiados por López Ferreiro (175).

La convergencia de todos estos datos lleva, pues, a concluir —con palabras del P. Kirschbaum en su Conferencia de 1956— que, no obstante los retoques, el origen romano del edificio sepulcral es absolutamente seguro (176).

Datación de las hiladas a soga y tizón.—Los retoques del monumento son indudables. ¿Cabría pensar que sobre un basamento romano se asienta una construcción medieval totalmente nueva?

El caso es que López Ferreiro vió precisamente en el aparejo a soga y tizón (juntamente con el tipo de materiales empleados, y el uso de ajustar los sillares mediante rozamiento de unos con otros), un sello característico de la época romana. Recordó que es la misma estructura que los griegos llamaban «emplecton», constituída por dos paramentos de sillares, ligados por diátonos, con relleno de argamasa en los intersticios (177).

Desde hace pocos años algunos estiman que L. Ferreiro incurrió en confusión, explicable por no ser bien conocida en su tiempo la arquitectura prerrománica (178). La fecha de los muros compostelanos habría que buscarla «por analogía con los fabricados por Abderramán II en Córdoba» (179). Se pensó

---

(175) Cfr. supra, nota 155.

(176) Cfr. «Compostellanum», I-4.°, 1956, pp. 376 y 378. El P. Kirschbaum llegó a esta afirmación desde una posición inicial de neutralidad, y aún diría de recelo justificado, y a través de fatigosísimas investigaciones in situ.

(177) Primera Declaración en el Proceso; *Historia* I, 303-304; et alibi.

(178) «López Ferreiro..., emprendió sus excavaciones, que hemos de confirmar estuvieron muy bien hechas..., pero que no supo interpretar; se lo impidieron varias causas insuperables para los conocimientos de entonces: eran los estilos prerrománicos casi desconocidos» (F. Iñíguez, *Las excavaciones en la basílica del Apóstol*, en «Santiago en la Hist., la Lit. y el Arte» I, p. 12).

(179) F. Iñiguez: ibid., pp. 18-19.

que habrían sido los mozárabes —huídos del Sur en el siglo x y refugiados en el NO., donde tantas iglesias se atribuyen a su inspiración— los introductores del sistema de soga y tizón (180).

La hipótesis mozárabe es tentadora, tanto más si se atiende a que el soga y tizón se empleaba en la mezquita de Córdoba, bajo Abderramán I, en la segunda mitad del siglo VIII. Pero hay más de una razón para no precipitarse a aceptarla.

En primer lugar, es sabido que los árabes toman con abundancia elementos arquitectónicos del arte romano. El Doctor Torres Balbás, tratando recientemente del Arte Califal, y precisamente de la filiación de las formas de la Mezquita de Córdoba, hace una exposición tan autorizada y oportuna que nos parece bien transcribirla, aunque omitiendo las numerosas citas con que la documenta (181):

«El despiezo de sillares puestos alternativamente de frente y de tizón, cuya buena traba fortalece el muro, muy antiguo en Oriente, pasó de la arquitectura helenística a la romana y se encuentra en todas las comarcas del vasto imperio. Vitruvio lo describe y dice lo emplearon los griegos con el nombre de emplecton. En Roma utilizóse, por ejemplo, en al acueducto Marcio, cerca de Puerta Furba (mediados del siglo II a. de J. C.) y en el muro de cerramiento del foro de Augusto. Abundan los ejemplos en costrucciones imperiales españolas: muros de Coria (Cáceres), de Cáparra (Cáceres), de Carmona (Sevilla), del anfiteatro de Itálica (Sevilla), de la antigua Ilipa Magna, hoy Alcalá del Río (Sevilla), de Termantia (Soria), de Evora (Portugal); restos de la primitiva construcción romana del puente de Córdoba; puente de Alcantarilla, entre Dos Hermanas y Cabezas de San Juan (Sevilla) y el situado sobre el Huerba, afluente del Guadalquivir, en el término del Ronquillo (Sevilla); sepulcro descubierto en las excavaciones realizadas en 1878 bajo el presbiterio de la basílica de Santiago de Compostela (La

---

(180) Iñiguez atribuye la obra de nuestro edículo a Alfonso II, en el siglo IX (ibid., pp. 19-20). «Apenas conserva restos romanos. La mayor parte del paramento, que ha quedado de los muros de la "cela", es característico mozárabe del IX»(F. Carro, *Estudios Jacobeos,* 1954, p. 53).

(181) En: *Historia de España,* dirigida por Menéndez Pidal, t. V, 1957, pp. 360-361; y las notas correspondientes (números 43-57), al final del capitulo.

Coruña), obra de grandes sillares graníticos colocados a soga y tizón, con perfecto asiento (182). Idéntico despiezo abunda en los edificios romanos del norte de Africa, por ejemplo, en un templo en Qasr Mahidjiba (Argelia) y en el capitolio de Dugga (Túnez). Perduró su uso en esas regiones durante la dominación bizantina, singularmente en las construcciones levantadas en el reinado del emperador Justiniano (183). A ininterrumpida tradición romana se debe la existencia del aparejo a soga y asta en los muros de varios edificios islámicos de Oriente, entre otros en la mezquita mayor de Damasco y en el castillo de Qasral-Tuba. Su empleo en la mezquita de Córdoba en la segunda mitad del siglo VIII pudo responder a influencia de esas construcciones sirias, pero es más lógico pensar que procede de tradición local. Emigran y se transmiten a lugares lejanos las formas decorativas y ornamentales; permanecen y cambian con mucha más lentitud las constructivas...».

Añado que —según referencia que agradezco al Dr. Vilar (Rector de la Casa de Santiago para Estudios Bíblicos, de Jerusalén), en Oriente medio hay edificios del siglo VIII antes de Cristo con aparejo a soga y dos tizones. También en los muros de época regia, que revisten el llamado «agger» serviano de Roma, entre Porta Collina y Porta Viminalis, se notaron aparejos de sillares «dispositi alternatamente per lungo e traverso» (184); si bien parece que en ésta como en otras obras (p. ej., el muro que cierra el foro de Augusto, y el acueducto Marcio) la alternancia era por hiladas; una toda de sogas, otra toda de tizones.

La gran difusión del aparejo a soga y tizón, al menos en tiempo romano (185), y el hecho de que su empleo en Córdoba

---

(182) En la nota 54 dice Torres Balbás que en las excavaciones actuales han aparecido también muros de despiezo a soga y asta bajo el Coro. En realidad ese despiezo se limita al Sepulcro y a los muros que lo cobijan.

(183) Cita como ejemplos (nota 56): Timgad, Bellezma, una puerta de Tebessa, Qasr Maizhra.

(184) Cfr. «Notizie degli scavi di antichità», serie V, vol. VII, 1910. p. 495.

(185) El puente de Pinos (Granada) cuyo aparejo efectivo (enmascarado por uno aparente de almohadillados) es a soga y tizón, es considerado por varios autores como obra árabe del siglo IX. Pero Camps Cazorla, en un estudio monográfico de los monumentos del arte hispano-visigodo, opina

es derivado, obliga a tener en cuenta el posible origen romano de nuestro edículo sepulcral en su parte alta. Hemos visto que Torres Balbás recoge la atribución romana de L. Ferreiro. El Sr. Chamoso nos dice que «en 1955 el ilustre historiador medievalista M. René Louis, Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Caen y Director de Excavaciones Arqueológicas, examinó con nosotros minuciosamente la cripta y los despiezos de sus paramentos, no vacilando en catalogarlos como romanos al señalar su separación de toda arquitectura posterior a las invasiones germánicas. En la visita que en 1956 realizó a las excavaciones el eminente Profesor y sabio Arqueólogo Don Manuel Gómez Moreno —continúa diciendo Chamoso— al examinar los paramentos de la cripta nos manifestó que se trataba de obra romana sorprendente por sus aparejos, que reconocía como raros en España» (186).

Naturalmente, que la mezquita de Córdoba derive de multitud de precedentes no obsta a que ella, a su vez, influya en construcciones posteriores. ¿Hay razones positivas en favor de la anterioridad e independencia de la estructura compostelana? Me parece que es necesario valorar las siguientes: a) Suponiendo que la corriente mozárabe sea portadora del soga y tizón (187), anticipemos que están bien definidas las fechas del supuesto influjo en Santiago, esto es, aquéllas en que se hicieron obras arquitectónicas en relación con el Sepulcro: que son el comienzo del siglo IX (obras de Alfonso II y Obispo Teodemiro); segunda mitad del siglo IX (obra de Alfonso III y Obispo Sisnando); y después de 997 (reconstrucciones de Vermudo y Obispo Pedro Mezonzo). b) Como el tiempo de expansión mozárabe por el Noroeste es el siglo X, habría que pensar en Mezonzo. Pero, aparte otras razones, queda excluído ese tiempo porque las huellas del incendio de Almanzor siguen adheridas a las hiladas de soga y tizón: son, pues, anteriores a Almanzor.

---

que es construcción de hacia el siglo VI (cfr.: *Historia de España*, dirigida por M. Pidal, t. III, 1940, p. 463).

(186) «Compostellanum», I-4.º, 1956, p. 282.

(187) No es su característica. Un repaso de los abundantes monumentos mozárabes del Noroeste apenas ofrece soga y tizón. La nota 54 de Torres Balbás (l. cit.), señala esa escasez; apunta la prolongación de esa técnica más bien hacia el Nordeste de España.

c) Si retrocedemos a Alfonso III, el Acta de Consagración nos hace saber que no se tocó al altar de Santiago, por reverencia a los Padres antiguos: por fuerza tuvo que seguir intacta la infraestructura del altar, a la cual pertenecen nuestras hiladas. d) Ir hasta Alfonso II es salirse del contexto del mozarabismo (188). Además es difícil concebir la erección del cuerpo alto del Sepulcro en el siglo IX: Gelmírez lo derribó porque obstruía enojosamente el presbiterio, ¡cuánto más estorbaba en la iglesuela anterior! Se explica mejor que, por veneración, se haya respetado o reconstruído algo preexistente (189). Y en cuanto a la reconstrucción, si queremos ver su indicio en el cambio de argamasa, será bueno recordar que el cambio se da en la última hilada: queda por debajo una hilada de soga y tizón, que sería el modelo repetido (190). Todo impele a admitir que Alfonso II encontró ya el aparejo. Todo el edículo es probablemente romano. e) Pasamos a la certeza, si el mosaico y los materiales romanos, de que se habló más arriba, estaban en el nivel correspondiente a las hiladas de soga y tizón.

Datación del recinto exterior

La posterioridad de sus tres muros respecto al edículo fue mostrada en la descripción. López Ferreiro opinó que, aunque levantados después del edículo, seguían perteneciendo a tiempo romano. Y, lo mismo que Fita, procuró incorporarlos a un diseño unitario, que abarcaba los dos elementos. Mas —como hemos de ver— las reconstrucciones de L. Ferreiro y Fita son forzadas. La forma de rectángulo abierto por el Oeste no encaja en ningún esquema, si no es un templo al cual sirviese de cabecera o ábside, que cobijaba el Sepulcro dejando a la vista el frente que miraba a la nave. Las excavaciones recientes señalan una continuidad, en ángulo recto, de los muros de la iglesia del siglo IX con los de este recinto, cabecera saliente de

(188) Las construcciones asturianas de este Rey son bien conocidas.

(189) Por veneración a una obra que atribuían a varones apostólicos, repugnaban que se destruyese los canónigos de Gelmírez.

(190) Si juzgáramos por la argamasa la composición de Alfonso II, o habría que atribuirle todo el edículo menos la última hilada (suposición inadmisible), o sólo esta hilada con su mortero blancuzco.

forma común en aquel tiempo. La semejanza de estructura con la obra romana se explica bien —sin eliminar la influencia coincidente de la moda árabe— por simple imitación del monumento antiguo. La obra nueva carece de almohadillados, y hay mayor regularidad en su despiezo a soga y tizón.

Reconstrucción del monumento

Tenemos a la vista, según López Ferreiro y Fita (que atienden sólo al pavimento más alto), un simple basamento; en realidad, con respecto al nivel primitivo, tenemos un basamento y el inicio de un alzado con hiladas a soga y tizón. ¿Se podría reconstituir todo el alzado? Empecemos por considerar brevemente la hipótesis que junta en un plan el edículo y el recinto exterior.

La hipótesis divulgada de López Ferreiro.—Supuesto el origen romano de los muros exteriores, L. Ferreiro imaginó más de una reconstrucción. Supuso en un principio que se destinaron a proteger el edículo contra las aguas, que bajaban de la colina por el Noreste (191). Al escribir el primer tomo de su *Historia* (1898) había pensado que, siendo de menor robustez que los muros del edículo, no se habría alzado sobre ellos un lienzo de pared, «sino sólo columnas, que tal vez se hallaban unidas entre sí por medio de un pretil o antepecho. Según esto —continúa diciendo— el mausoleo de Santiago debía ser a semejanza de un templo exástilo, períptero, de la época clásica, con un cuerpo central completamente cerrado y murado... y con alas o corredores limitados por columnas, que lo rodeaban por todas partes» (192).

Esa columnata exenta, poco vista en sepulcros aunque hay

(191) Cfr. *Las tradiciones populares...*

(192) *Historia* I, 301-303. Véase la planta y el alzado de esta reconstrucción: ibid., p. 300 y 302. Reproducen la planta: *Hist. de España* (M. Pidal), t. II, p. 719; y VI, p. 51.

Lo que en López Ferreiro es pura hipótesis reconstructiva ha sido tomado por muchos como un dato de las excavaciones (Lampérez, Mélida...).

ejemplos (193), no va con los restos compostelanos, pues falta aquí el lado Oeste. En el plano de su Historia (tomo I), se consigue por ese lado una columnata y pórtico abierto, mediante la suposición de que sólo el compartimiento oriental del edículo se alzaba a modo de cella murada, mientras las paredes del otro compartimiento quedarían soterradas bajo el enlosado del pórtico o pronaos (194): conjetura incompatible con la unidad estructural del edículo, con la existencia de niveles de pavimentación en el segundo compartimiento y con la posterioridad de los muros exteriores. Podríamos, con Fita, poner la entrada al Este, y reducir la columnata a tres lados. La condición adventicia de los muros hace inverosímiles estas suposiciones. Todo resulta más simple si los muros son la cabecera de un templo medieval.

Para no depender de una fecha discutible, supongamos que la cabecera ha aprovechado muros antiguos. Está claro, de todas las maneras, que éstos, cualquiera que haya sido su función, no se pueden incorporar a la estructura original del edículo, que tuvo forma exenta (195). A esta forma nos vamos a ceñir.

Reconstrucción conforme a los restos.—La forma general del alzado del edículo, determinada por su planta y dimensiones, nos da por lo pronto un tipo de «domus» rectangular, que es tan frecuente en sepulcros y en templetes por todo el Imperio Romano. Fita recordaba los sepulcros de Jerusalén, el de la Via Asinaria y el de C. P. Bibulo en Roma, el templo del puente de Alcántara (196). Podrían añadirse innumerables, como la se-

---

(193) Entre otros: el mausoleo de Ghirza (en el Fezzan, Tripolitania) del que se hizo reproducción plástica en la Mostra del Bimenario de Augusto en Roma.

(194) Pág. 300. Sería preferible, aunque infundado, pesar que el recinto exterior tenía un lado Oeste, desmontado por Alfonso I para acoplar su iglesia.

(195) Fita en vez de columnas supone unas paredes exteriores del mausoleo, y aloja en los corredores las escaleras de comunicación con la cámara inferior.

En *Altar y cripta* (p. 19-20) L. Ferreiro recogía una restauración conjetural más aceptable: una «domus» rectangular exenta, parecida a las tumbas llamadas de Absalón y Zacarías, en Jerusalén.

(196) Informe en el Proceso.

rie de mausoleos de la Via Latina en Roma, la serie bajo la basílica de San Pedro en el Vaticano, los de Fabara y Boades en España, etc.: fechados, la mayor parte, en los siglos I y II. Pero hay dos maneras de entender ese alzado, y ya cada una tuvo su patrocinador, o en L. Ferreiro o en el P. Fita, si bien no pasaron de conjeturas.

1.ª Una «cella», o casita de una sola planta, encima de un alto basamento macizo (197). Sería abovedada (198), cosa normal, e indicada por los textos medievales: «parva arquata domus», dice la carta del Papa León. La forma es bien conocida. Así es, p. ej., con la diferencia de que no se levanta sobre basamento alto, el de Boades (Manresa), cuya reproducción puede verse en la sala XXXIII del Museo Arqueológico de Barcelona; así los del Vaticano, etc. Las sepulturas se abren en el pavimento o están sobre él en sarcófagos.

2.ª El P. Fita conjeturó que habría tenido dos cuerpos, «a saber: la cripta o cámara sepulcral subterránea, y la cámara superior..., u oratorio» (199). No sabemos cómo adivinó esto Fita, dado que, igual que López Ferreiro, interpretaba los muros subsistentes como un basamento macizo. Pero es conjetura acertada.

En efecto, los muros conservados no son del todo un basamento macizo; suben por encima del pavimento original y encierran una cámara. Es de notar que esta cámara no dispone de puerta alguna en los muros: lo cual se explica solamente si el acceso se abría desde el piso de un cuerpo superior. El sistema es conocido, y abundan los ejemplos con disposición y tamaño semejantes.

El sepulcro de Caio Publicio Bibulo, ya mencionado, es modelo insigne. Está al pie del Capitolio de Roma, y pertenece a los comienzos del siglo I antes de Cristo. Conserva entero el lado Oeste. Longitud máxima: 6'50. Su altura, de 9 metros, se distribuye en dos cuerpos: un basamento liso, de 4'76 mts., que

---

(197) *Hist.* I, 296-303; *Tradiciones populares,* p. 40; *Altar y cripta,* p. 19-20.

(198) A esa bóveda pertenecerían acaso los ladrillos en forma de cuña, que se encontraron en los escombros (*Hist.* I, 304).

(199) *Recuerdos de un viaje,* p. 76.

encerraba la cámara sepulcral; y encima la cella, con vanos y ornamentación (200).

El llamado templo del Dios Redicolo, en el valle de la Caffarella (Roma), junto a la antigua via Asinaria; elegantemente decorado con ladrillo y estucos; y con escalinata para ascender al segundo cuerpo. Es un sepulcro, que unos —con Lanciani— identifican con el de Annia Regilla, mujer de Herodes Attico, muerta el año 161 d. C.; otros lo creen del siglo I o comienzos del II (201).

La serie de sepulcros de la Via Latina, junto al cruce con la Appia Nuova; que tienen en la cámara subterránea estucos famosos, en particular el de los Valerios y el de los Pancracios. Son del siglo II (202).

El sepulcro romano de Fabara (Zaragoza), cuya similitud ha notado el Sr. Chamoso (203); el ruinoso de Corbins (Lérida); los de forma de torre, con dos cuerpos sobre un zócalo (en las provincias de Tarragona y Gerona) (204), etc.

En algunos el basamento con la cámara sepulcral queda semienterrado: así, en Fabara y en la tumba de los Pancracios. En otros, está todo a la vista: así, C. P. Bibulo y el «tempio del dio Redicolo», y de estos era el monumento compostelano. También se distinguen porque en algunos la cripta sepulcral tiene entrada por afuera (Tumba de los Valerios, «tempio Dio Redicolo»); en otros son ciegas las paredes, y se baja por escaleras desde la cella alta: Fabara, Pancracios, y tal debió ser el nuestro.

Confirmación documental.—Nos parece que esa distribución en dos cuerpos es mencionada por los documentos, aunque sus referencias han sido extrañamente desatendidas.

---

(200) El arqueólogo romano G. Boni describe el monumento en su crónica *Esplorazione del Forum Ulpium* (en «Notizie degli scavi di antichità», ser. V, vol. 4, 1907, pp. 410-414). Advierte que «eguale disposizione troviamo in molti altri piccoli monumenti sepolcrali nelle vicinanze di Roma, sulla via Nomentana, Latina, Appia, Aurelia, etc.».

(201) Cfr. G. F. Tomassetti, *La campagna romana,* vol. IV (Roma, 1926), p. 41.

(202) Cfr. L. Fortunati, *Relazione generale degli scavi e scoperte fatte lungo la via Latina,* Roma, 1859. Tomassetti, op. cit., pp. 60-63.

(203) En «Compostellanum», I-2.°, 1956 (p. 26 y foto 14.ª), se da una reproducción, con la perspectiva isonométrica trazada por Puig y Cadafalch.

(204) Cfr. *Historia de España* (M. Pidal), t. II, pp. 648-651.

La *Historia Compostelana* en el resumen de las noticias sobre los predecesores de Gelmírez refiere que Teodemiro encontró «quamdam *domunculam,* marmoream tumbam intra se continentem». La Carta del Papa León (205), que no sirve de testimonio en cuanto atribuye la obra a los discípulos del Apóstol pero sí, y seguro, en cuanto *describe el edificio contemporáneo,* dice que «cavantes in altum posuerunt firmissimum *fundamentum,* ibique desuper fecerunt *parvam arcuatam domum,* ubi construxerunt lapideo opere sepulcrum ubi artificiali ingenio *conditur corpus apostolicum*». Por el Acta de Consagración del año 899 sabemos que encima del Cuerpo, encerrado en esa «domus arcuata», estaba *el altar*: «super corpore... Apostoli patet altarium sacrum, in quo patet antiqua... martyrum theca, quam a sanctis Patribus scimus conditam esse, unde nemo ex nobis ausus fuit tollere saxa». Este altar estaba, no dentro de la «domus arcuata» (206), sino en un plano superior, dentro de otra edícula, a la cual tenían entrada los fieles; pues la Carta, después de mencionar el «fundamentum» y la «parva domus», termina su descripción con estas palabras: «superedificatur *ecclesia quantitate minima,* quae altari ornata divo felicem devoto pandit *aditum* populo». Bien se entiende que este oratorio o «ecclesia quantitate minima» es un segundo cuerpo sobre la «parva arcuata domus», y de sus mismas dimensiones (207). A la vista de los restos que quedan, la descripción corresponde sorprendentemente a los tres planos que aquellos muestran y sugieren: el basamento («fundamentum»), la cámara sepulcral («parva arcuata domus») y la cella u oratorio («ecclesia»).

Alguno podría opinar que la «ecclesia» —aunque se llame «minima» y «superedificata» —acaso no se redujese a los límites de la «domus arcuata», y que más bien significa el templo algo mayor, levantado por Alfonso II (208). La significación

---

(205) Texto en: Flórez, E. S., III, 407-408. Recensión no posterior al siglo XI.

(206) Como creía, entre otros, el P. Foyo (cfr. «Compostellanum», I-4.°, 1956, p. 355).

(207) La «Translatio» incorporada al Calixtino (3, 1), lo expresa más directamente: «construitur sepulcrum. ., *Cuius quantitatis ecclesia* eodem superedificatur in loco...».

(208) Flórez (III, 413), creyó que la iglesita de Alfonso II estaba encima del Sepulcro, limitada a sus dimensiones. Ahora se ha visto que la

obvia, que hemos dado, se confirma con un testimonio posterior. En el libro 1.º de la Historia Compostelana (cap. 18), los canónigos D. Munio y D. Hugo (más tarde, obispos de Mondoñedo y de Porto) narran, como testigos oculares, la obra de Gelmírez en el altar mayor durante la construcción de la actual iglesia románica. Transcribimos sus palabras, omitiendo y resumiendo donde no se oponga a la claridad:

«Altare sancti Jacobi quantulaecumque parvitatis extiterit, ne minus vero dicere iudicemur, ex ipsius arulae quantitate verius colligi poterit... Aliam arulam aliquantisper maioratam... super impositam antiqua patrum memoria... insinuavit... Episcopus... quum arula iam secundo augmentata tantum apostolum minime decebat, apostolicum altare maiorari debere... consideravit. *Quapropter habitaculum illud ab eiusdem apostoli columnis* (alumnis?), *ad instar inferioris mausolei conditum* quo sancta sancti Apostoli pignora sine ullo scrupulo claudi cognoscimus..., *se destructurum* canonicorum conventui sibi super hac *re fortiter reluctanti* pronunciavit... Asserebant *opus manibus tantorum virorum, licet rude et deforme aedificatum, destrui nullatenus debere,* ne ipsi aut eorum dominus caelestis fulminis mucrone percussi *tantae audaciae* citata pericula sustinerent. Ipse vero... supra dictum *habitaculum solo tenus destruxit*; et altare... tertio imposito lapide undique... augmentavit. Pavimentum quoque cum gradibus quibus ad altare conscenditur, plano opere... aedificari curavit». Levanta un ciborio sobre cuatro columnas; y para no carecer de un lugar retirado hace la «Confessio», de que ya hemos hablado (209).

El texto no ofrece duda. En el presbiterio emergía, obstruyéndolo, un tosco habitaculum, en correspondencia con el «mausóleo inferior» sepulcral, y atribuído como éste a los Discípulos; habitaculum que ocultaba el altar (210); su derribo permite

---

Iglesia de Alfonso II se extendía unos 20 metros hacia el Oeste del Sepulcro. Y esto es lo que tenían a la vista los autores de los textos que comentamos; si no preferimos suponer que veían la obra, mucho más amplia, de Alfonso III.

(209) Cfr. nota 88.

(210) No es admisible la suposición de Foyo que el «habitaculum» fuese un tabernáculo sobre columnas: eso es lo que hace Gelmírez. Cfr. «Compostellanum», II-2.º, 1957, pp. 98, 101. Un Privilegio de Gelmírez al monasterio de Pinario (año 1115), emplea la palabra «habitaculum» para designar el

ver el altar por todas partes y ensancharlo. La forma *cerrada* del habitaculum se confirma por la necesidad de hacer, para suplirlo, una Confesión recóndita.

El texto esclarece los anteriores: el «mausoleum inferius» es la «parva arcuata domus»; el «habitaculum», que está encima enmarcando el altar, es la «ecclesia minima». El plano del altar es el pavimento del «habitaculum». Gelmírez rebaja hasta ese plano, donde queda el altar ampliado y más a la vista. No toca a la cámara de abajo. Esta situación es descrita, pocos años más tarde (antes de 1135), por otro testigo ocular, el viajero autor de la descripción del libro 5.º del Calixtino (cap. 9): «Corpus venerandum sub altari maiori... honorifice, ut fertur, iacet... reconditum in obtimo arcuato sepulcro... Super cuius sepulcrum est altare parvum quod discipuli ut fertur fecerunt, quod etiam propter amorem apostoli, discipulorumque eius a nullo postea voluit deleri. Et super illud est altare magnum et mirabile», cubierto por un «cimborius, super quattuor columnas positus» (211).

La existencia de los dos cuerpos hasta el siglo XII confiere sentido a lo que se nos dice de la entrada de los fieles en el Sepulcro. La Carta del P. León sugiere que el «aditus» era para la «ecclesia minima», con su altar, no para la «parva arcuata domus»; la «Confessio», hecha para sustituir el «habitaculum», indica que era éste, y no el «mausoleum inferius», lo que servía de oratorio. Esto explica hechos, ya citados (212), como los que

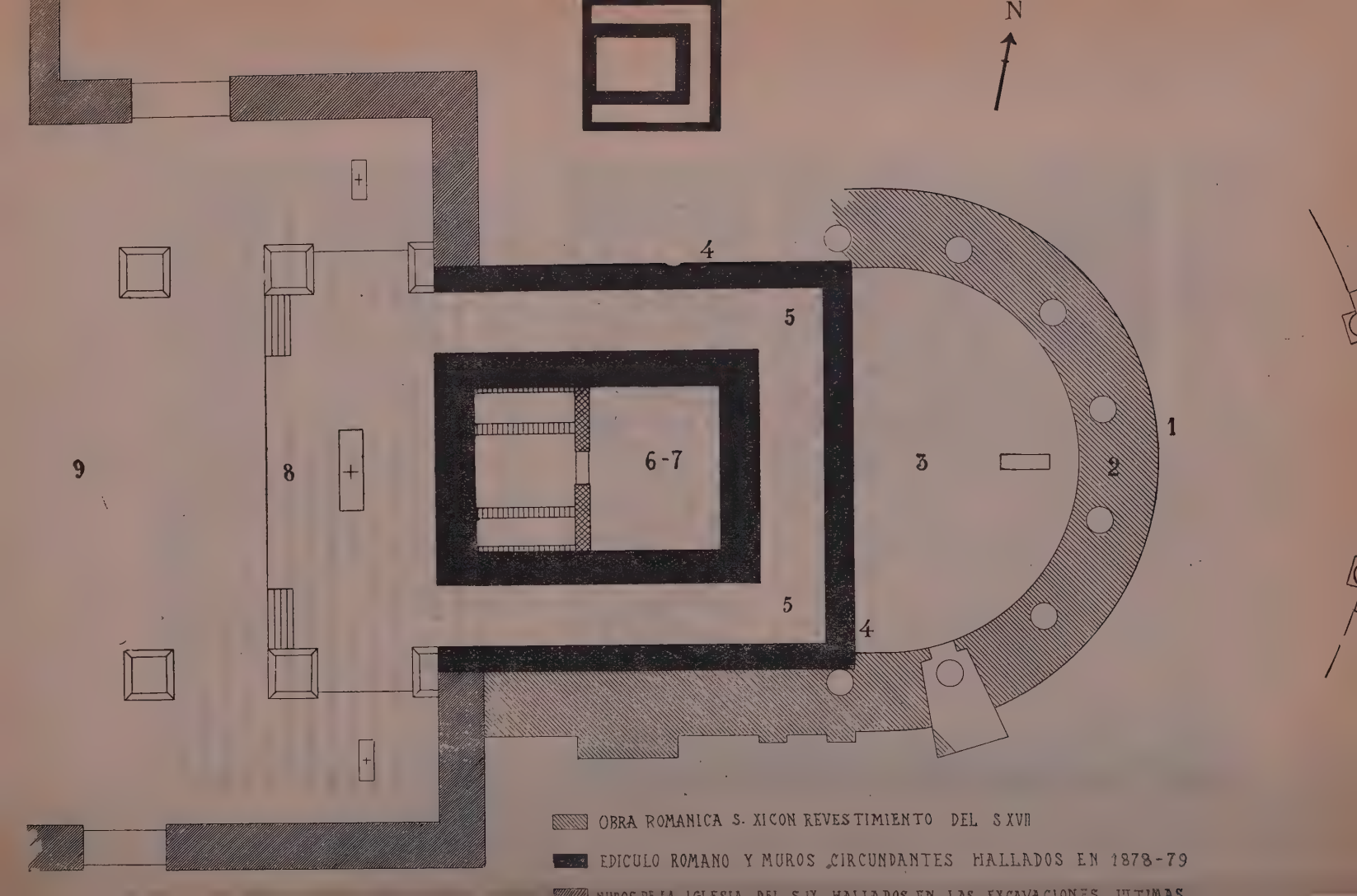
---

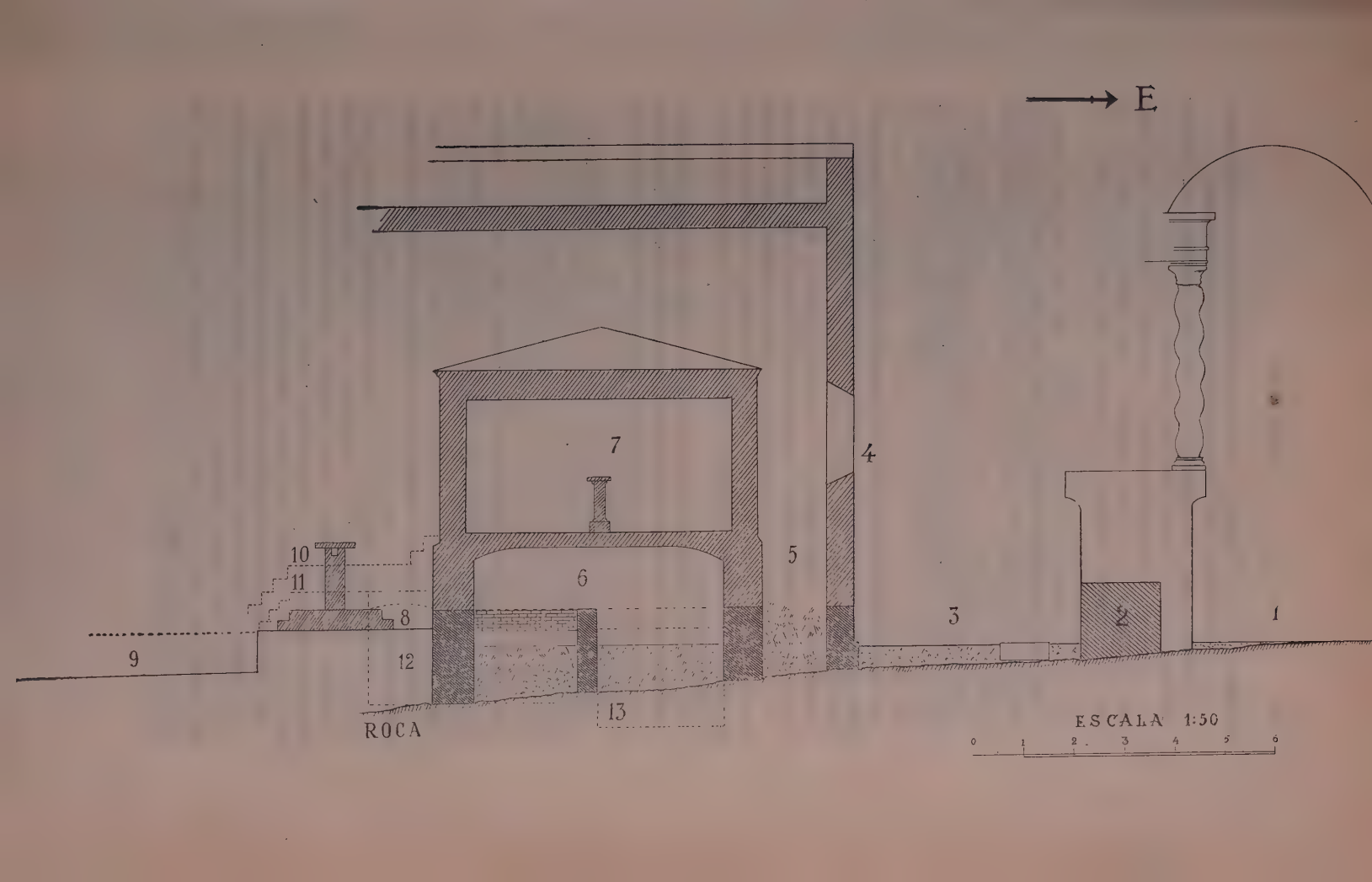
oratorio o iglesia reducida de San Martín (cfr. Yepes, t. IV, apénd. 12; L. Ferreiro, *Historia* III, Apénd. 33).

No será necesario considerar la hipótesis de que el «habitaculum» fuese el presbiterio de la iglesia del siglo IX. Era tan ancho como el actual, y estaba abierto a la nave. El derribo de la iglesia, realizado en distinta fecha, no suscitó oposición tan «religiosa», ya que para sustituírla estaba construyéndose desde hacía años la iglesia actual. Los muros del ábside de la iglesita debieron ser derribados cuando se levantó la columnata románica del presbiterio: la iglesita está desviada de eje y su cabecera se interfiere en la planta de la románica.

(211) El viajero midió la altura del altar: 5 palmos; la longitud: 12; anchura: 7. «Sic propriis manibus ego mensuravi». Retirando el frontal, se veía el «altare vetus» debajo del mayor. El frontal se conservaba en el siglo XVI, y lo describe A. de Morales: se puede comprobar la exactitud del Calixtino.

(212) Véanse las notas 69 y 70.


N
1
2
3
4
4
5
5
6-7
8
9
OBRA ROMANICA S. XI CON REVESTIMIENTO DEL S XVII
EDICULO ROMANO Y MUROS CIRCUNDANTES HALLADOS EN 1878-79


E
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
ROCA
ESCALA 1:50
0 1 2 3 4 5 6

Figuras 1.ª y 2.ª—Planta y corte esquemáticos de la capilla mayor (de Este a Oeste) con reconstitución del mausoleo

1. Girola y nivel del pavimento de la iglesia románica. A la derecha: entrada a la capilla absidal de San Salvador.

2. Pretil y columnata que cierra el presbiterio románico, con revestimiento del siglo XVII. El pretil indica el nivel actual del presbiterio, más bajo que el original. Frente a la capilla del Salvador debía estar la entrada a la «Confesión» para los peregrinos.

3. La «Confesión», del siglo XII, con el osario del siglo XVI. Contiguo al muro de la izquierda estaría el altar de la Magdalena. Es una disposición semajante a la Confesión que hizo San Gregorio Magno en San Pablo de Roma.

4. Tres muros que enmarcan el edículo sepulcral. Fueron ábside de la iglesia del siglo IX, derribado en los comienzos del siglo XII. El rayado más oscuro (en el corte) indica lo que se conserva después del rebaje del siglo XVII.

5. Corredores entre los muros del mausoleo y los del ábside. Los corredores Norte y Sur tenían un enlosado a la altura que se indica en el número 8. En la parte alta del corredor oriental suponemos una escalera —semejante a la que actualmente conduce al camarín de la imagen de Santiago— que daba acceso a la *cella* donde estaba el altar de Santiago.

6. Cuerpo inferior del mausoleo con la cámara sepulcral («parva arcuata domus»). Se indican los tres niveles de pavimentación, el murete divisorio, los lóculos de ladrillos. El rayado más oscuro (en el corte) corresponde a lo que se conserva.

7. Cuerpo superior del mausoleo (con la «cella», «ecclesia minima» o «habitaculum»), destruído por Gelmírez. Posición supuesta del «altare parvum». La puerta se abría probablemente hacia el Este. En el suelo debía estar la bajada a la cámara inferior. Altura supuesta.

8. Presbiterio elevado de la iglesia del siglo IX. Altura: indicada por la huella del muro Oeste del mausoleo y por los pavimentos de los corredores Norte y Sur; es la misma del primer rellano del presbiterio actual. Longitud supuesta: un tramo o intercolumnio de la nave central (las excavaciones permitieron ver el pavimento de la nave lateral Norte en nivel inferior). En medio: posición supuesta del altar de San Salvador. Según el Acta de Consagración, los altares de San Pedro y de San Juan Evangelista estaban respectivamente a la derecha y a la izquierda del de San Salvador; la izquierda era hacia el Norte, pues de este modo se expresa la situación del baptisterio.

Por los corredores Norte y Sur y la escalera que suponemos en el corredor Este (véase el núm. 5), los peregrinos irían al altar de Santiago. Esta ordenación del movimiento de los peregrinos perseveró idéntica hasta el siglo XVII, relacionada con la imagen del Apóstol, que está aproximadamente en el sitio de la puerta del antiguo «habitaculum».

9. Pavimento de las naves del siglo IX, en declive hacia el Oeste.

10. Nivel del presbiterio en tiempo de Gelmírez (comienzo siglo XII).

11. Nivel actual del presbiterio.

12. Pasillo de acceso a la cripta actual, excavada entre los restos de los muros del mausoleo (1879).

13. Nivel del pavimento de la cripta y los corredores actuales, obtenido por rebaje del terreno (1879).

En la parte superior, zona media, de la figura 1.ª: planta del mausoleo según los diseños divulgados en 1879.

---

entraron a jurar «in tumulum B. Jacobi, per ipsius Corpus...»; y los peregrinos que —estando ya dentro de la iglesia— querían además penetrar en el «oratorium, in quo Corpus Apostoli iacet». Se habían interpretado como un acceso a la cámara sepulcral. López Ferreiro, convencido por las dimensiones de ésta que su utilización pública era inadmisible, supuso que adonde se entraba era el mismo presbiterio, cerrado de noche (213). Los datos apuntan, como se ve, al *habitaculum* que había en el presbiterio (214).

***

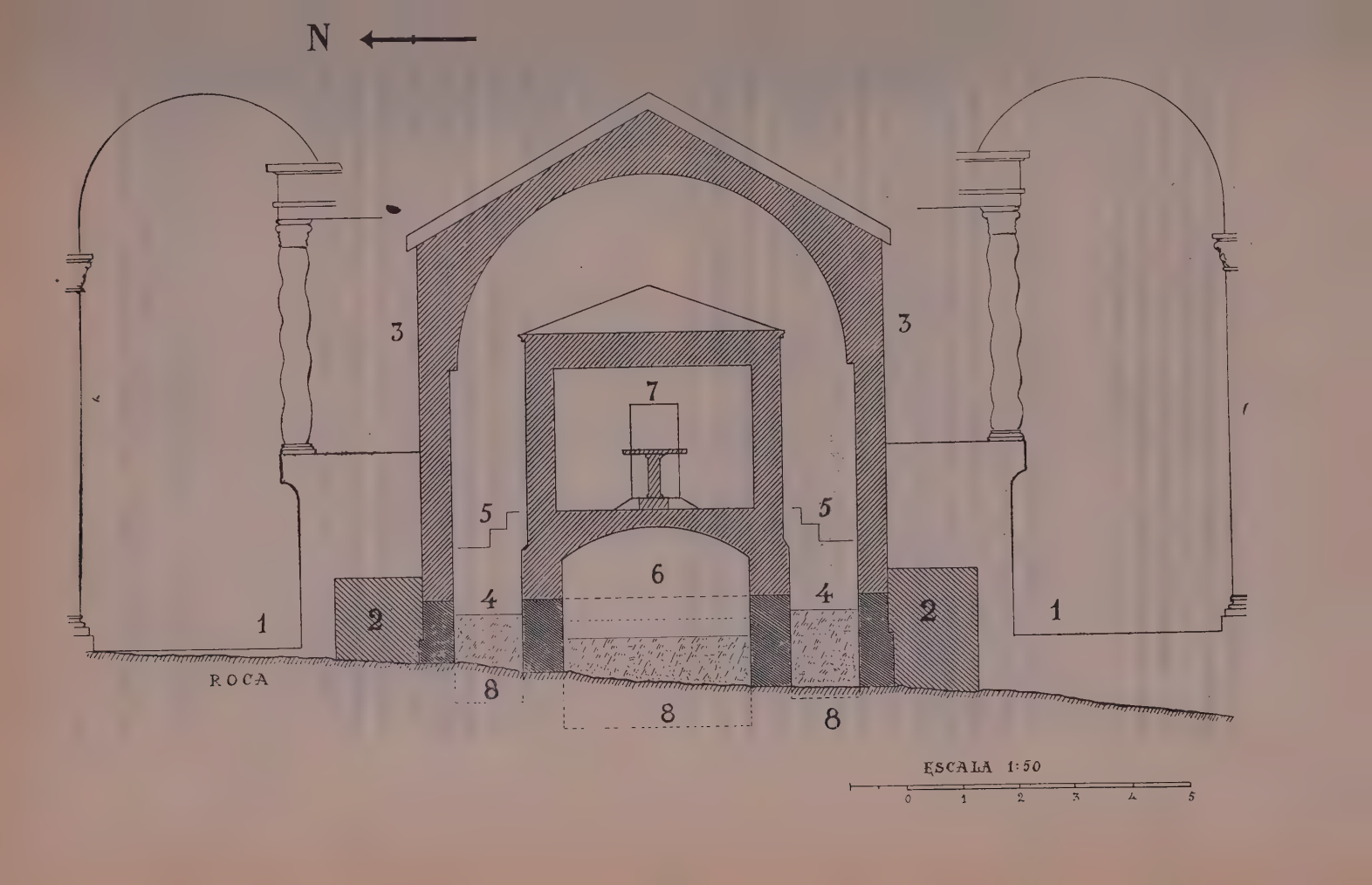
La altura de la *cámara sepulcral* se puede señalar con aproximación. Su límite inferior era uno de sus pavimentos; en los años de Gelmírez, ciertamente el más alto. El límite superior era el solado del presbiterio en que Gelmírez colocó el altar. López Ferreiro ha deducido, mediante un reconocimiento detenido de la columnata románica que lo rodea (incluída en el revestimiento barroco del XVII), que la altura original de ese presbiterio ha sido rebajada después de Gelmírez como unos 0'50 metros (215). Si se añaden al presbiterio actual, calcula que desde el pavimento de la cámara sepulcral hasta el presbiterio de Gelmírez «mediaba un espacio que tendría a lo sumo un metro de alto... cavidad suficiente para contener un sepulcro, pero que no lo era para que en ella se reuniese gente y se dijese

---

(213) *Las tradiciones populares,* p. 41.

(214) El P. Kirschbaum en su Conferencia citada proyectó una reconstrucción del presbiterio de Alfonso III, donde se veía el basamento que oculta la cámara, y encima el habitaculum.

(215) Primera Declaración en el Proceso; et passim. Cfr. *Las Tradiciones populares,* p. 62. Cfr. nuestras figuras 2.ª, núms. 10 y 11; 3.ª, núms. 5 y 2.


N
3
3
7
5
5
6
4
4
1
2
2
1
ROCA
8
8
8
ESCALA 1:50
0
1
2
3
4
5

misa...» (216). Contando desde los pavimentos inferiores —que L. Ferreiro no vió—tendríamos alrededor de 1'50 mts. Seguramente hay que añadir lo que se levantaba sobre el presbiterio la plataforma del altar (en el siglo XVI, dos escalones), que es probable correspondiese a la bóveda inferior: resultaría (sin descontar el espesor de la bóveda) como 1'50 para el mosaico de L. Ferreiro; y 2 metros para el nivel más bajo. Esto permitiría el acceso en ocasiones extraordinarias, como acaso el referido Juramento super corpus; pero no la frecuentación habitual por los devotos.

Para la altura del «habitaculum» o cuerpo superior, no hay referencias. Habrá que suponerle un mínimum de 2'50 a 3 metros en su vano interno (217).

***

Acerca de la antigüedad del «habitaculum», no es necesario aceptar los criterios históricos del clero del siglo XII para apre-

---

Figura 3.ª—Corte esquemático de la capilla mayor (de Norte a Sur) por la línea media del mausoleo

1. Girola y nivel del pavimento de la iglesia románica.
2. Pretil y columnata que cierra el presbiterio románico, con revestimiento del siglo XVII. El pretil indica el nivel actual del presbiterio, más bajo que el original.
3. Muros del ábside de la iglesia del siglo IX (bóveda supuesta). El rayado más oscuro corresponde a la parte conservada.
4. Corredores y pavimento del siglo IX. (Véanse los números 5 y 8 de las figuras 1.ª y 2.ª).
5. Pavimento del siglo XII, posterior a la destrucción del ábside mencionado y del cuerpo alto del mausoleo. (Véase el núm. 10 de la fig. 2.ª).
6. Cuerpo inferior del mausoleo con la cámara sepulcral. El rayado más oscuro corresponde a la parte conservada.
7. Cuerpo superior del mausoleo, derribado en el siglo XII. (Véase el núm. 7 de la fig. 2.ª).
8. Rebaje del terreno, correspondiente al pavimento de la cripta y los pasillos actuales. (Véase el núm. 13 de la fig. 2.ª).

(Las figuras 1.ª, 2.ª y 3.ª, fueron dibujadas por Mayer, hijo).

---

(216) *Las tradiciones populares*, p. 41.

(217) Véanse las figuras 2.ª y 3.ª, núm. 7.

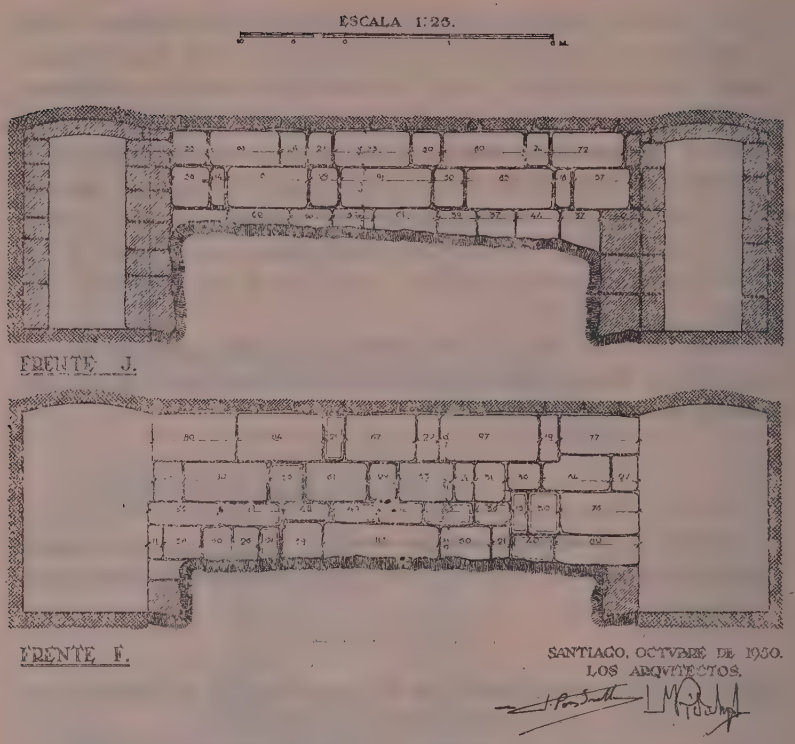


Figura 4.ª—Despiezo de los muros del lado oriental del edificio abajo) y del testero del ábside (arriba)

ciar la fuerza de su persuasión de estar ante una obra de los discípulos del Apóstol, y su horror a destruirla. Significa, por lo menos, que era una obra que venía de antes del Descubrimiento en el siglo IX. No mostraron ningún horror a la destrucción de las iglesias edificadas por los Alfonsos en la misma centuria. Distinción notable.

A pesar de ella, nosotros podríamos atribuir el «habitaculum» a una reconstrucción de Alfonso II (relacionando con él la frase «superedificatur ecclesia» de la Carta del P. León), si no nos retrajese por otra parte una seria dificultad. Ese «habitaculum», encajado en el ábside de una iglesuela, fue siempre un estorbo; no nos extraña la decisión violenta de Gelmírez. Es increíble que se le ocurriese hacerlo a nadie, si no forzado por razones extraordinarias. En aquel tiempo era natural una

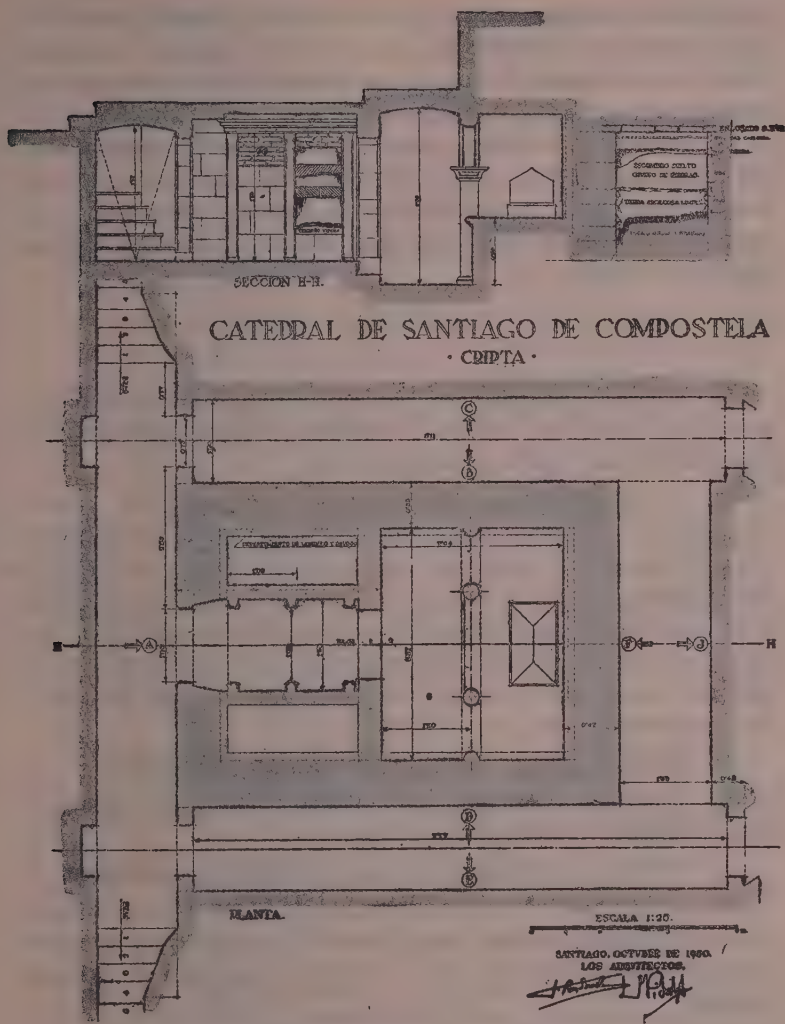


Figura 5.ª—Sección y planta de la cripta actual

plataforma o presbiterio elevado y con canceles (recordemos que, sin habitaculum, el basamento y cámara sepulcral constituían un parapeto que se alzaba sobre la nave de la iglesia de Alfonso II unos 2'50 mts.); pero no obstruir, por encima, el espacio del presbiterio con una edícula cerrada. El «estorbo»

se mantuvo porque venía de atrás. Por la misma veneración a lo «recibido», Alfonso III, que resuelve destruir la iglesia reciente de Alfonso II, no osa en cambio tocar el ara antigua, proveniente de los «Santos Padres».

La conclusión de todo —sumando la exigencia funcional de los muros que restan, y la normalidad del sistema en los primeros siglos y la documentación medieval— sería que el alzado de dos cuerpos pertenece a la estructura original del monumento romano.

***

Apreturas de espacio nos fuerzan a detenernos aquí, renunciando a tratar de algunas cuestiones complementarias. Las más importantes serían las siguientes:

1.ª *Las vicisitudes del monumento* (cómo apareció; modificaciones del siglo IX; acción de Almanzor; obra de Gelmírez; obra del siglo XVII, causante de la situación vista en 1878). La comprensión de estas vicisitudes cambia según se reconozca o no la persistencia medieval de los dos cuerpos (218). Pero hay otras, ni siquiera desfloradas: así, una entre Gelmírez y el siglo XVII, relacionada con la situación descrita por Morales, y con el problema del «altare vetus».

2.ª Datación de los sucesivos niveles de pavimento.

3.ª Datación y destino (¿sepultura de los Discípulos?) de los dos lóculos revestidos de estuco.

4.ª Forma y colocación original del Sepulcro apostólico.

Son cuestiones llenas de oscuridades. Algunos elementos de estas cuestiones omitidas serán tenidos en cuenta más adelante, cuando relacionemos los datos monumentales con la Cuestión jacobea.

---

(218) Fita, que atribuye dos cuerpos al monumento original, supone que el oratorio debió ser arruinado por los árabes, y sólo apareció en el siglo IX la cámara sepulcral, conservada hasta Gelmírez.

López Ferreiro vacila más sobre la conservación de esta misma cámara. Es notable cómo proyecta lo que dice la Carta del P. León de la «ecclesia minima», hacia una construcción ya desaparecida de los primeros siglos; y no ve en ello, ante todo, lo que existía cuando la Carta fue redactada.

Anotación final sobre el tiempo del edificio.—López Ferreiro siempre supone, y Fita asevera que es del siglo I (219). Hübner escribía en 1892: «Scriptores (Fita-Fernández Guerra), utrum demonstraverint quod demonstrasse se credunt, aediculam illam re vera saeculi primi esse... non definio» (220). Y en verdad, ni López Ferreiro ni Fita han explicitado las razones arqueológicas de su datación.

Por razón de la forma, algunos han retrasado las fechas. Aguado Bleye (221), tras exponer la opinión de L. Ferreiro, Lampérez y Mélida sobre la antigüedad del Sepulcro, añade: «Fuera de España es corriente afirmar... que éste de Santiago es un mausoleo períptero como los que se construían en el siglo IV en Spalato, en Milán y en Roma para los miembros de la familia imperial»; y cita a W. Seston (que no he podido leer) en su recensión al t. II de la *Hist. de España,* de M. Pidal (222). Como se ve, el juicio se funda en la forma hipotética de López Ferreiro (y hago mis reservas frente a alguna de las localizaciones atribuídas a esa forma). Aunque no pretendamos determinar por la forma, será útil recordar que la forma que nos ha parecido más conforme a los datos históricos y estructurales está representada en monumentos que van del siglo I antes de Cristo al siglo II después de Cristo.

Está por hacer el estudio cronológico del mosaico. No sé si los especialistas podrían obtener algo del examen de las formas decorativas mediante el diseño de Fita. El tamaño de las teselas me parece asignable a cualquier tiempo en lo romano español.

---

(219) «Los restos arqueológicos... pertenecen a un indubitable monumento, construído en los primeros años de la Era Cristiana». «En virtud de nuestra inspección ocular sentamos las conclusiones siguientes: 1.ª El Sepulcro de Santiago se labró en el siglo augústeo» (Informe en el Proceso; y *Recuerdos de un viaje*).

(220) C. I. L., *Supplementum,* p. 904.

(221) Historia de España, t. I (ed. 1958), p. 309.

(222) En: «Revue des Etudes Anciennes», 39, 1937, pp. 74-75. Conant sitúa con más acierto cronológico la supuesta forma exástila del mausoleo: opina que sería una variedad del tipo popular en tiempos helenísticos y romanos, representado por el mausoleo de Halicarnaso (*Early archit. hist.,* p. 5).

Un criterio —acaso decisivo— podría venir, bien de indicios históricos, bien de la conexión del mausoleo con los indicios cronológicos del área en que está situado. Pero antes habremos de conocer los hallazgos de su contorno.

JOSE GUERRA

Santiago de Compostela, octubre de 1959.

NOTAS CRITICAS

Diálogo y disputa

«RENCONTRE» DEL PADRE RAMIREZ CON JULIAN MARIAS.

Todo parece indicar que la polémica en torno a la filosofía de Ortega y Gasset ha llegado al final de la primera etapa. El P. Ramírez, que la había iniciado, con seriedad y altura científica, ha puesto también el broche de oro. Su libro «*La filosofía de Ortega y Gasset*», abría el proceso de investigación valorativa sobre el pensamiento del filósofo madrileño. Era un noble intento de buscar el grano entre la paja. El resultado de aquella búsqueda dejaba en claro y muy al descubierto la osatura del sistema que Ortega poseía sin saberlo, y la inconsistencia de las bases sobre las que se había construído. Se alzaron entonces, entre el temblor y la osadía, las voces de algunos orteguianos que pretendían apuntalar la obra del maestro. Creyeron verlo malparado y malentendido. Escribieron algunas páginas en su defensa. Pero un diálogo, amistoso y agudo, rebosante de luz, escrito por Ramírez como respuesta a las objeciones e inquietudes orteguianas, volvía a poner las cosas en claro. La obra ¿*Un orteguismo católico*? resultaba clara y *dura* lección. Extrañaba a muchos que el nombre de Julián Marías brillase por su ausencia en esta contienda. Hubo quienes le tomaron como padre de la desafortunada reseña aparecida en *Religión y Cultura* (n. 110, pp. 321-325). Leyendo entre líneas pudieron observar que le delataban el tono, el estilo, y los argumentos empleados. Pero la reseña venía sin nombre, y Julián Marías ha podido decir, no probar, que ello no implicaba que fuera anónima sino más bien «editorial» de la Revista. Pero su ausencia no agradaba ni a tirios ni a troyanos. El mismo Julián Marías ha repetido de muy diversos modos, que es el discípulo más próximo a Ortega, a quien le unen, entre otras muchas cosas no despreciables, «veintitrés años de entrañable amistad». A él, más

que a nadie, le competía salir en defensa del maestro. Su silencio le acusaba. Con todo, él —es muy comprensible— hubiera preferido quedarse callado. Pero la «entrañable amistad» no había de ser *tantum ad honorem*. Se hizo esperar, pero al fin brindó un cuadernillo sobre el tema. Lo ha titulado «*El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*». Forma en la serie de *Cuadernos Taurus*. Ha sentido todo el peso de una *obligación*. «Esto —confiesa él mismo, refiriéndose a las causas de por qué escribe, y a algunas cosas incongruentes que acaba de sacarse de la manga— me *obliga* —tómese en serio la palabra— a decir, contra mi más íntimo deseo, algo sobre el asunto» (p. 12). «Mi respuesta es ésta» (ibid. nota). El P. Ramírez no la ha dejado caer en saco roto. El examen serio, atento y minucioso de este minúsculo folleto, ha dado origen a un nuevo libro. *El lugar del peligro* ha dado origen a *la Zona de seguridad* (*). De nuevo Ramírez vuelve al diálogo, al conocimiento profundo de Ortega, al campo de la sana razón para valorar sus afirmaciones. De nuevo tenemos un «rencontre», un encuentro con los orteguianos en su propia casa, en el terreno elegido por ellos mismos; el subtítulo del libro reza así: «*Rencontre*»*con el último epígono de Ortega*. En esta cadena de epígonos orteguianos se coloca a Marías en último lugar. ¿Se le llama «último» a Marías, en oposición a las muchas veces que él se sitúa como el *primero*, o se refiere únicamente a que su cuaderno ha llegado el *último* al palenque? ¿Se dirá en analogía con aquello de que los «primeros serán los últimos», o solo atendiendo al valor del mismo folleto sometido a examen? Para conocer el contenido del folleto del Sr. Marías y sus aportaciones en torno a la cuestión disputada, el mejor camino será seguir el análisis a que lo ha sometido el P. Ramírez, recoger una a una las peripecias del «rencontre». Nada queda preterido, silenciado. Todo se pondera justamente. Al final de este examen podremos deducir las consecuencias del diálogo, y hacer nuestra opción o pronunciar también nuestro juicio en esta cuestión disputada en torno a Ortega. Antes del juicio cumple oír a los testigos.

Marías hace al lector ciertas «confesiones» sobre el origen y

---

(*) SANTIAGO RAMIREZ, O. P., *La zona de seguridad. "Rencontre" con el último epígono de Ortega*. San Esteban, Salamanca, 1959, 309 pp.

el rumbo que va a dar a su intervención. Ha elegido para atacar a Ramírez y mostrar la insuficiencia de sus libros sobre Ortega una posición verdaderamente peregrina. Quedan al margen los aspectos filosóficos, que de hecho tiene la obra de Ortega, pero que son nulos en la de Ramírez. «Con ocho años de anticipación» había refutado otros libros semejantes en su obra «Ortega y tres antípodas». Había que elegir un campo nuevo para esta batalla. Y como en la obra de Ramírez se discuten los valores de Ortega en nombre de la religión, y se le juzga desde el tribunal de la fe, lo mejor será enfrentarse con Ramírez allí donde parece más segura. La mejor defensa será un ataque a fondo. Marías se decide a escribir no para defender a Ortega, sino para avisar del peligro que amenaza a la misma religión en la obra de Ramírez. Ni más, ni menos. Merece oírse: «¿Por qué entonces me decido a escribir sobre este tema? No por la vertiente que mira a Ortega, sino por la que se refiere a la religión católica. Quiero decir que mi inquietud ante los escritos del P. Ramírez, no viene de que yo sea discípulo de Ortega, amigo suyo, admirador y continuador de su filosofía, sino que me parecen peligrosos desde el punto de vista de la religión, aptos para introducir la desorientación en muchas mentes, de dudosa ejemplaridad; en suma verdaderas tentaciones» (p. 11). Y la prueba al canto. El primer tentado ha sido él mismo. «Debo advertir que mi familiaridad con la persona y la obra de Ortega, bien conocida, se extiende a cerca de treinta años de lectura asidua, veintitrés años de discipulado y amistad muy próxima; ni una sola vez en tan largo tiempo, me ha venido de su enseñanza, su lectura o su trato, una sola tentación, ni aún ligera, contra la fe católica. Pues bien, no sé si le interesará al P. Ramírez saber que su libro me hizo pasar por una de las experiencias religiosas más negativas de mi vida, y decidí no manejarlo sin algunas cautelas espirituales, sin ayuda de la oración y una memoria más viva que la habitual de los Evangelios» (p. 9). Y como a otros le puede ocurrir lo mismo o quizá mucho más, lo mejor será escribir avisando dónde está el peligro, propinando un remedio eficaz contra la tentación. Ramírez ha intentado «*injertar* el árbol orteguiano para cambiar su condición y que dé otros frutos. ¿Cuáles? De impiedad, anticristianismo, relativismo, inmoralidad, quién sabe si ateísmo» (p. 36). Es preciso avisar de ello por el bien mismo de la religión. Ramírez ha in-

tentado una *operación* realmente peligrosa. Y Marías cree su *deber* mostrarse como guía experto que se adelanta al grupo y pone señales en el camino: ¡cuidado aquí, atención allí, peligro a la vista!

Todo esto no deja de ser realmente inesperado y peregrino. De antemano se puede predecir el resultado de la contienda: ¡Marías frente a Ramírez, el orteguiano frente al teólogo, disputando no de Ortega, sino de religión y teología! Cabe sospechar si todo ello no será puro artificio y mera palabrería, aducida solamente *ad terrorem*. Si así fuera, tendríamos un caso de verdadera osadía, explicable, sin duda, por aquello de que la ignorancia suele ser muy atrevida. Con todo no conviene prejuzgar sin conocer. A veces puede el ratón, lo que no ha podido el león. Marías ha escogido el campo y el tema para el «rencontre», Ramírez no irá más allá sino es para ponerle de manifiesto las mismas raíces de los puntos de vista de la fe y de la creencia orteguiana donde Marías dice que ha respirado a sus anchas a lo largo de treinta años, sin la más ligera tentación. Pero sí dará respuesta cumplida, serena, y en no pocos momentos sabrosa, a cuanto Marías ha querido escribir para curar su inquietud no por Ortega, sino por la religión. Ramírez, no sólo refiere las sentencias de Marías, sino que procura sacarles el jugo, exprimirlas y comprobar su verdad.

La zona de seguridad tiene verdadera estructura. Su despliegue lo da el examen de las tentaciones y peligros, indicados por Marías, tanto por parte de la obra «*La filosofía de Ortega y Gasset*» cuanto por parte del libro «*¿Un orteguismo católico?*». Un capítulo muy aleccionador es el que examina, al final de la obra, la creencia orteguiana y la fe cristiana. Completan este desarrollo una explicación previa, en que sitúa el diálogo y se toman posiciones, y una conclusión en que se recogen en síntesis los resultados del esfuerzo. La estructura del diálogo, tal cual ha sido disputada por Ramírez, orienta al lector para saber en cada momento dónde está y de qué se trata. El orden y la claridad son cortesías del filósofo y del buen polemista. Aquí seguiremos este despliegue, de un modo esquemático, atentos sólo a lo esencial.

Marías se pavonea de su condición especial de discípulo predilecto, y de amigo íntimo de Ortega. Y cree que por ello solo ya tiene el monopolio del pensamiento orteguiano, porque lo ve

desde dentro. Ramírez le hace notar cómo esto no basta, y le recuerda algunas frases de Ortega, en que se zahiere a los más allegados por no tener ni noción remota de lo que ha pensado, por haber resbalado sobre los pensamientos, distraídos con el brillo de las imágenes (*la Zona,* p. 13). En la intimidad también pueden haber vivido la criada y el chauffeur, sin saber una sola palabra de sus ideas filosóficas (p. 15). Desde luego Marías, que acusa a Ramírez de no intentar siquiera conocer a Ortega desde dentro, se delata a sí mismo de aquello que infundadamente inculpa, cuando refiere cómo ha examinado los libros de Ramírez; hojeando, saltando partes enteras, en solas dos o tres horas. No podía menos de resultar un juicio lleno de equivocaciones. El alma de la obra tenía que escapársele. «No ha hecho un corte en profundidad para examinar nuestra obra, sino que se ha contentado con una mirada rápida y puramente exterior —de meras apariencias— como pudiera hacerlo cualquier indocumentado» (p. 21).

Las tentaciones que ha padecido Marías en la lectura de las obras son meros episodios, de los cuales no se puede hacer ley general. No todos han visto el peligro del mismo modo. Bien seguro que son muy pocos los que leyendo esos libros han sentido vacilar su fe y han tenido que recurrir a la oración. Aún aceptando ese testimonio en todo lo que vale, y compadeciendo de veras a Marías, no hay por qué poner el grito en el cielo. «Sin temor a equivocarnos, podemos asegurar que son muchísimos más en número y calidad moral e intelectual los que han salido edificados y robustecidos por la lectura de ambos libros nuestros, que los tentados o escandalizados» (p. 27). «Cada cual recibe las cosas a su modo, según su talante o condición: el bueno, bien; el malo, mal; el sabio, sabiamente; el necio, neciamente» (p. 28). Esa tentación padecida al contacto con los libros equivale a un escándalo pasivo, que habría que catalogar entre el escándalo de los pequeñuelos o el de los fariseos. «No parece que sea de pequeñuelos, porque no se trata de cualquiera, sino de intelectuales de campanillas —«intelectuales españoles de mayor prestigio» (p. 37)—. ¿Será entonces el otro, el escándalo farisáico? De ser así, no habría que hacerle el menor caso, según enseñan unánimemente los teólogos. ¡Allá ellos los que escandalizan de esa manera! *Sinite illos: caeci sunt et duces caecorum* (Mt. 15, 14)» (p. 28).

Con todo Ramírez no quiere ser duro, ni descortés, y por ello pasa a examinar con seriedad, ponderadamente, los motivos de escándalo tal como aparecen presentados por Marías.

En la obra *La filosofía de Ortega y Gasset* ha topado el Sr. Marías con seis lugares de peligro. Helos aquí.

1) *Laicismo.* Marías opina: Ramírez ha atribuído a Ortega gratuítamente algunas ideas, que ni escribió ni pensó jamás, y que además no quieren decir nada, como que la «vida es constitutivamente laica» (*El lugar,* p. 13). Respuesta de Ramírez: El especialista en Ortega manifiesta desconocer a su maestro. Son múltiples los textos en que Ortega habla del laicismo de la vida, y su concepción de la misma es rigurosamente laica. Y para colmo, este señor que escribe «por la vertiente que mira a la religión» (*El lugar,* p.11) y afirma que el laicismo radical, tantas veces condenado por la Iglesia, «no quiere decir nada», ¿«habrá caído en ese pecado del laicismo sin tentación previa? ¿O por lo menos en el de su encubrimiento y aprobación, como un vulgar «palpo»? (*La zona,* p. 34).

2) *Magia trinitaria.* Ramírez había escrito: «En realidad, según Ortega, el dogma de la Trinidad es un resto de magia nominal» (*La Filosofía,* p. 422). Marías comparando el texto de Ortega y las palabras de Ramírez encuentra una «retorsión» en éstas del pensamiento de su maestro. Ortega no habla del dogma de la Trinidad, sino de que el *lector* piadoso *conserva un resto de magia nominal* cuando se persigna en su nombre. E interroga «¿es que para el riguroso P. Ramírez ambas cosas son equivalentes»? (*El lugar,* p. 13-14). Defensa de Ramírez: análisis del contexto orteguiano, en que Ortega diserta sobre «Santillana del Mar: la sombra mágica de la varita» (*Obras Comp,* II, 444-448). En él queda claro cómo la magia implica la identidad de varias cosas en sus efectos, que tiene también lugar entre el nombre y la persona o cosa nombrada; y por ello se deduce el sentido de la frase en litigio: «un resto de magia nominal conserva el lector piadoso cuando se persigna en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (*La zona,* pp. 34-38). Ortega no sólo ha pensado que el dogma de la Trinidad era un resto de magia nominal, sino —lo que es más grave— ha creído que el lector piadoso cuando invoca con fe a la Santísima Trinidad no conserva más que un resto de magia nominal. De don-

de resulta que el señor Marías «no ha entendido ni a Ortega, ni a nosotros» (*Zona*, p. 43).

3) *La inmortalidad del alma.* También en esta piedra ha tropezado Marías.Para él las ideas orteguianas están acordes con «la concepción cristiana de la vida y de la muerte» en este punto (*El lugar*, p. 14), tanto más cuanto que Ortega admite también la realidad de la vida futura (*Ibid.* p. 18-19). Ramírez se apresta a desvirtuar estas gratuitas afirmaciones. Porque de hecho Ortega negó la racionalidad del hombre, la distinción esencial del hombre y el antropoide, y por tanto la espiritualidad humana. Lo humano para Ortega no es espiritual. Ni siquiera puede probarse que exista algún espíritu. «De hecho, pues, el filósofo madrileño negó —o no admitió— expresa o equivalentemente la racionalidad, la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana, y consiguientemente la existencia de la otra vida, dichosa —cielo— o desdichada —infierno—» (*Zona*, 49.

4. *¿Brahmanismo orteguiano?* Ortega había escrito, haciendo también su «confesión»: «por mi parte he de confesar que a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: «¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!» Preparado así me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día» (*Obras*, I, 316). Palabras citadas por Ramírez, y apostilladas con la siguiente frase: Ortega «no contento con abandonar el catolicismo se echa a veces en brazos del brahmanismo» (*La filosofía de Ortega y Gasset*, p. 152-153). Para Marías comete aquí Ramírez una nueva *retorsión* del pensamiento de Ortega. Ramírez responde: Marías ha confundido el simple *decir*, con el *recitar*. Este es un acto de oración, que brota de la fe en lo que se cree y de la esperanza de lo que se desea conseguir. Quien reza al Dios del brahmanismo, creyendo y esperando en él, dándole culto, se ha echado en brazos del brahmanismo. Ni más ni menos.

5) *La «leyenda» bíblica.* Ramírez habría impuesto a Ortega este sambenito: «la Biblia entera es una leyenda nada más» (*La Filosofía*, p. 423), cuando Ortega ha aplicado esa frase solamente a la *historia* de Abisag la Sunamita. Por ello Marías de nuevo protesta (*El lugar*, p. 15). Y Ramírez con el texto de Ortega y el diccionario castellano, tiene que explicarle el sentido de la frase orteguiana, que está en el mismo contexto y dice

así: «La leyenda es la *característica* del espíritu que reina en la Biblia, donde siempre andan mezclados en formas superlativas ternura y crueldad, corderos y crímenes» (*Obras,* II, 460). Nada de falseamientos, sino verdadera interpretación del pensamiento orteguiano resulta ser aquella frase (*Zona,* 55-58).

6) *Ockamismo orteguiano.* Marías opina que Ramírez, en su constante retorsión de Ortega, ha llegado a ciencia y conciencia, sin escrúpulo moral ni religioso, a atribuirla nada menos que las opiniones de los ockamistas del siglo XV en materia de ética. Y este caso sería «especialmente revelador de lo que es capaz el P. Ramírez» (*El lugar,* p. 18). Bien, contesta Ramírez. «Reconocemos francamente que todo eso es verdad... Es más. Nos confesamos reincidentes. Porque no solamente atribuimos a Ortega esas «extrañezas» y «paradojas» de los ockamistas del siglo XV, sino también otras iguales o parecidas del Cardenal Nicolás de Cusa» (*Zona,* p. 60). Y ¿por qué? Porque Ortega ha atribuído esas extrañezas y absurdos a la *auténtica* filosofía cristiana, uno de cuyos puntos irreales serían Ockam y los ockamistas del siglo XV, y otro Nicolás de Cusa, y puesto a pensar por su cuenta aún iría más lejos. Ortega simpatizaba con los ockamistas del siglo XV. La publicación de su obra *La idea de principio en Leibnis,* ha venido a confirmar lo que ya antes estaba insinuado. Y para que el Sr. Marías se convenza de ello, el P. Ramírez publica a dos columnas los textos paralelos anteriores, donde ya se insinuaba aquello que más tarde se diría expresamente. «Y ahora me pregunto —escribe Ramírez al final de esta demostración *ad sensum*— ¿quién ha entendido y descubierto el verdadero pensamiento de Ortega, el Sr. Marías con sus cerca de treinta años de trato íntimo con él y sus obras, o el P. Ramírez?» (*La zona,* p. 66).

Pero, si son significativos esos casos, todavía en el libro *¿Un orteguismo católico*? piensa Marías que el P. Ramírez «va aún más allá, si es posible» (*El lugar,* p. 18). Los hay de tres clases: a) *De extorsión* y *manipulación* a que se someten las palabras de Ortega, b) de *juicios temerarios* sobre lo más íntimo de las personas, y c) por *trato imprudente de los dogmas de la fe,* que bien se ponen a pique de negarlos, o bien se exageran hasta la superstición. Todo ello origina tentaciones y peligros (*La zona,* p. 71).

a) *Ejemplos de extorsión y manipulación.* Marías recoge un

par de casos. El primero se refiere *a la otra vida*. Ramírez habría exorbitado un texto de Ortega, para hacerle decir que *no cree en la otra vida, sino solamente en la presente,* cuando Ortega sólo ha dicho que la otra vida es *en ciencia* problemática. (*El lugar,* p. 18-19). Ramírez contesta: No hay tal extorsión, sino recta interpretación. «Ortega no admite la existencia de la otra vida por fe, ni por ciencia. No por ciencia porque es algo consustancialmente dudoso y problemático. Ni tampoco por fe» (*Zona,* p. 72-78). El segundo caso se refiere a la idea orteguiana de *la verdad,* que según Ramírez, sería en Ortega algo relativo, variable, mudable y de sabor muy próximo al sentido que le dan los modernistas, cuando en realidad hay textos abundantes de Ortega en los que aparece que no cambian las verdades sino el hombre, que hay algo más allá de lo relativo que es supuesto profundo de la historia, que en cada época el hombre vive algo de la verdad eterna. Por tanto Ramírez, concluye Marías, ha falseado el pensamiento de Ortega (*El lugar,* p. 19-20). Contestación de Ramírez. Cierto. Todo eso lo ha dicho Ortega. Pero está en las primeras lecciones, en las que también hay otras muchas cosas. Pero, según su expresión «*lo decía entonces* para *desdecirlo luego*». Y ahí están los textos posteriores de esa obra aducida *Qué es Filosofía,* que lo prueban irrecusablemente. De donde resulta que quien ha sometido a «retorsión» a Ortega es el propio Marías (*La zona,* p. 79-85).

b) *Ejemplos de juicios temerarios.* Para Marías el P. Ramírez comete juicios temerarios, a cada paso, en las materias más graves, a pesar de su sacerdocio. Un ejemplo de ello, es cuando escribe que *Ortega no creía en el Dios del cristianismo.* A pesar de todos los pesares, todo parece indicar que lo creía. (*El lugar,* p. 21-23). En la respuesta a esta incriminación, Ramírez ordena los textos orteguianos que hablan de Dios, según un orden cronológico. Del examen de los mismos se advierte que hay en el pensamiento de Ortega una evolución desde 1910 en que negaba su existencia, hasta 1955 en que admite la existencia de un Ser fundamentante como radical Universo, aunque no le llame Dios. Pero en ningún momento queda fuera de duda que tenga una idea clara de Dios, y menos del Dios cristiano. ¿Cómo sabe el P. Ramírez, lo que no sabe Marías, «a pesar de veintitrés años de entrañable amistad con Ortega?». Lo sabe por ser un hecho notorio, porque él mismo lo ha publicado, y otros testigos lo han

confirmado. No hace falta más (*La zona,* p. 86-91). Marías recurre a la defensa de Ortega. El ha dicho: «Yo no soy católico», pero ha continuado esa frase, y la ha pronunciado en defensa de la Iglesia. Y ahora le devolvemos mal por bien. «No puedo imaginar nada menos conforme con las enseñanzas de Nuestro Señor Jesucristo» (*El lugar,* 22-23, nota). Ramírez examina el contexto, de cuyo examen resulta que Ortega trataba de la defensa de la república, la cual había de mantenerse en un estado de neutralidad con relación a la Iglesia, en una actitud totalmente laica, sin llegar a atacarla como postulaban algunos anticlericales. Ello sería perjudicar a la misma república. «No. Lo verdaderamente repugnante *en católico* es precisamente lo que está haciendo y diciendo el Sr. Marías. Decir la verdad y recordarla clara y noblemente frente al error, no es «devolver literalmente mal por bien», sino exactamente lo contrario, devolver literalmente bien por mal, que es cabalmente lo que hace la caridad» (*La zona,* p. 100). La cita de otro texto de Ortega, paralelo al de su confesión de acatolicismo, del cual dice Marías, «yo le oí pronunciar en 1933», arrancado de *En torno a Galileo,* no tiene más valor que el anterior, y sí muchas más equivocaciones. Las muestra Ramírez y le hace ver que Ortega no llegaba al verdadero sentido del cristianismo. No es descubrimiento del cristianismo *dedicar la vida a algo* simplemente, como quiere Ortega, sino dedicar la vida presente a conseguir la vida eterna, como enseña el Evangelio. Tampoco ha sabido Marías leer a su maestro cuando habla de la *explicación teológica* o *doctrina teológica* referente al origen del hombre, como una creación especial divina. La ha confundido con la doctrina de los teólogos, y en Ortega se refiere a la *palabra de Dios.* Por eso resulta ingenua su conclusión: «En esas páginas Ortega *no dice absolutamente nada* de la fe católica (p. 24). ¡Ya lo creo que dice! No ha sabido *leer* a su Maestro» (*La zona,* p. 124).

Otro juicio temerario es haber catalogado a Ortega entre los perseguidores de la Iglesia de España en 1931, cuando en realidad fue su defensor y protector. Testigo de ello es el Cardenal Tedeschini, entonces Nuncio apostólico en España, quien acudió a Ortega muchas veces en busca de protección. (*El lugar,* p. 25-26). Ramírez contesta: de nuevo Marías exagera. Ortega proponía que la Iglesia acatara la Constitución española, cuyos principios no sólo no respondían al mínimum de respeto a la liber-

tad religiosa, sino que representaban una verdadera oposición agresiva aún a aquellas mínimas exigencias, según se afirma en el Documento del Episcopado Español. Ortega coincidía con los republicanos en el fin que se proponían: llegar a un estado totalmente laico. Pero como era más moderado que otros, discrepaba en los medios y desaprobaba toda persecución violenta a la Iglesia. Por ello acudía a él el Nuncio Tedeschini (*La zona,* p. 125-131).

c) *Ejemplos de imprudencias o errores dogmáticos.* I. *Por defecto.* «La decisión inquebrantable de negar todo lo que Ortega haya dicho alguna vez pone al Padre Ramírez a pique de negar que Dios está en los cielos, o al menos de darle un sentido tan metafísico y desvaído, que no parece suficiente... Todo esto parece suficientemente serio y grave, parte vital de la fe cristiana, para que no se lo pueda ver sin inquietud disminuído, atenuado, metaforizado o puesto en tela de juicio, reducido a que Dios es *simplemente* bienaventurado y superior a todo lo demás» (*El lugar,* p. 30-31). Así teologiza Marías. Ramírez tiene que explicarle cómo Dios no es cuerpo, ni puede estar contenido en ningún lugar por muy excelente que sea. Dios está en todas partes. Cuando se habla de Dios *en los cielos,* como en el *Padre nuestro,* se dice en sentido metafórico, como todos los demás nombres de cosas corporales que se aplican a Dios. En esa metáfora se incluye una analogía de proporcionalidad impropia. Metáfora, no diminutiva sino aumentativa. «Lejos pues de «atenuar» o «disminuir» o «poner en tela de juicio» la realidad y la excelsidad del cielo —o de los cielos— profesado por el cristianismo, lo que hemos hecho es valorizarlos, y estimarlos en su verdadera grandeza. El Sr. Marías por no saber leer teología, sino resbalar sobre lo negro, ha entendido las cosas al revés» (*La zona,* pp. 159-160). Al insistir tanto en el cielo material, Marías ha estado a pique de negar el verdadero cielo espiritual de los santos, y sobre todo el cielo increado y por esencia que Dios tiene en sí y por sí mismo. Se queda en un vulgar antroporfismo, muy parecido al de su maestro que no se ruborizaba en decir que Dios tenía pico. (*La zona,* p. 161). Ha entrado Marías en la discusión con aire de teólogo, con citas de Concilios, con *el Denzinger* en la mano, y ha estado a pique de salir condenado como reo incurso en herejía. Su posición en este punto la cataloga el P. Ramírez con la del Abad Pafnucio y otros monjes de

la Tebaida, que cuando les dijeron que Dios no tenía cuerpo, no sabían cómo rezar ni dirigirse a Dios y exclamaban: ¡Ay de mí que me han quitado a mi Dios! (*La zona,* p. 161-162).

Otro punto en discusión en este campo se refiere a los *modos de ser cristiano.* La frase procede de la controversia con el Sr. Laín. Ramírez había insistido en la defensa de la tesis del P. Nierenberg sobre la plusvalía de los bienes eternos sobre los temporales, puesta en ridículo por Ortega. El *modo de ser cristiano de hoy,* como el de todos los tiempos lo postula. Y en esto no se dan cambios. El cristiano conserva su ser a través del tiempo. Si algo cambia en el tiempo eso afecta más al ser hombre que al ser cristiano. Marías ha sacado estas palabras de su contexto, las ha malentendido, y ha creído enfrentarse con Ramírez en este punto, insistiendo en los modos concretos con que el hombre cristiano realiza en sí mismo y despliega la vida cristiana, cuando en realidad ha venido a decir exactamente lo mismo que ya Ramírez había expresado con más vigor y exactitud. Ramírez se lo demuestra con los textos a dos columnas (*La zona,* p. 162-168). A veces la polémica ciega.

II. *Por exceso.* Ramírez advierte que «estamos en terreno estrictamente teológico» y por ello conviene tener en cuenta el sentido preciso y técnico de los términos. Marías parece desconocerlos, y por ello —y por otras causas— sus pretendidas objeciones resultan ilusorias. Hecha una aclaración acerca de los pecados por exceso y por defecto en las virtudes teologales, y de lo que es *superstición,* puntos llenos de equívocos o falseados en Marías, Ramírez analiza los tres casos que en este campo ha encontrado Marías como peligrosos e inquietantes para la fe católica (*La zona,* p. 169-172).

1. *La «cosa» que es Dios.* Marías se confiesa incapaz de comprender que Dios sea *una cosa,* como afirma Ramírez, y pueda al mismo tiempo, como enseña la fe católica, ser distinto de toda *cosa,* de la *universitas rerum* (*El lugar,* p. 28). La respuesta de Ramírez no precisa ir más allá de un conocimiento del latín para conocer el sentido de *res,* y del mismo catecismo donde también se habla de la «cosa» que es Dios. Mejor le hubiera sido recurrir al Astete, que no aducir los concilios, cuyos textos ha falsificado y cuya doctrina ha negado. «No le voy, sin embargo a llamar hereje —formal— porque lo ha hecho sin darse perfecta cuenta de lo que hacía. Pero sí debo añadir que

un poco de Catecismo hubiera bastado para librarle de caer en tan tremendo desliz» (*La zona,* p. 182-183). Marías habla influído por Ortega, quien defiende que es un absurdo pensar a Dios como ente. «Es triste decirlo. Para salvar a Ortega, Marías ha puesto en peligro su fe» (*La zona,* p. 183).

2. *El hombre animal racional.* Según Marías, Ramírez habría inventado un nuevo artículo de fe: que el hombre es animal racional; y una nueva herejía: la negación de ese artículo por Ortega. «El P. Ramírez inventa de un golpe *nuevos artículos de la fe y su negación por parte de Ortega*; con ese procedimiento, ¿quién estará exento de herejía? (*El lugar,* p. 29). Pero ¿qué valor tiene todo esto? Ramírez opina que ninguno, porque no ha entendido ni a Ortega, que de hecho niega que el hombre sea *animal racional,* y piensa que esa es doctrina católica, ni a él mismo cuando empleaba la palabra «formalmente». Los textos de Ortega y unas nociones elementales en teología bastan para liquidar la cuestión (*La zona,* p. 189-202). Ramírez pasa más allá y demuestra teológicamente, con abundancia de datos, que no es tan absurdo, como Marías dice, pensar que según la fe católica el hombre es animal racional (*La zona,* p. 202-230), sino que ello es cosa corriente entre los teólogos. De nuevo se disculpa a Marías porque habrá dicho todo eso «sin darse cuenta de ello, por haber desconocido la doctrina católica acerca del hombre contenida en la revelación y expuesta auténticamente por el Magisterio de la Iglesia» (*La zona,* p. 231).

3. *La geometría euclidiana.* También entre otras cosas, Marías acusa a Ramírez de hacer de la geometría euclidiana artículos de fe (*El lugar,* p. 30). Pero en tal lugar citado por Marías, Ramírez no ha hablado de dogmas, sino de verdades científicas. O Marías habla por hablar, o padece un despiste colosal (*La zona,* p. 231-234).

Ramírez, como complemento de su trabajo, pasa ahora a analizar el concepto de creencia orteguiana, que Ortega mismo creía que era de suma importancia y eficacia en la teología católica. Quizá sean estas doctrinas del Maestro el subsuelo de donde brotan las opiniones que los discípulos, y en especial Marías, tienen sobre la fe cristiana.

La creencia orteguiana se opone a la *idea.* Este es algo intelectual, aquélla no, es más bien infraintelectual o anteintelectual. En las creencias nos encontramos y de ellas vivimos,

las ideas en cambio las producimos nosotros cuando pensamos. Las creencias se refieren a lo básico y sustantivo en la vida, las ideas a lo que es accidental y secundario. El hombre está *poseso* por la creencia, es prisionero de la misma, en cambio *posee* las ideas. La creencia es anterior a la duda, pero tiene algo de común con ella. Dudar es estar entre dos creencias antagónicas, creer a la vez dos cosas opuestas. Para salir de esa situación angustiada, de ese terremoto, permanente y definitivo, el hombre recurre a las ideas, *el hombre se pone a pensar*. La creencia es por tanto lo más hondo y básico. Es un pensar ciego y mecánico, que se acepta como *evidente,* pero es de *índole cataléptica* y fundamentalmente comunitario, de «urgencia social» (*La zona,* p. 237-245). Ortega ha hablado largamente de esto en *Ideas y creencias,* y ha vuelto a tratarlo en *La idea de principio en Leibniz.*

La fe humana. Este hallazgo de Ortega tiene su parte de verdad, pero no es de un valor absoluto, ni un descubrimiento colosal. Ya de antiguo se ha expresado el binomio ideas y creencias, si bien con otras palabras: ver y creer, razón y fe, ciencia y fe. Ortega las ha relacionado con la realidad radical de un modo vigoroso. Conviene distinguir *dos clases de creencias*: unas ordinarias, profanas, otras religiosas. La fe *ordinaria* es necesaria para la vida humana. Nuestra vida comienza apoyada en las creencias, que aceptamos desde niños, sin ponerlas en tela de juicio, que tratan de verdades prácticas, que están pervadidas del sentimiento. Pero no por ello deja de ser también intelectual. No es pura ceguera. No se ve lo que se cree, pero se ve que aquel a quien se cree no es un ignorante ni un mentiroso. Y frente a la creencia, se alza la ciencia, que ha de ser de cosas evidentes. No siempre es verdad que las creencias sean sobre cosas seguras y las ideas queden flotantes. Hay ideas muy enraizadas y creencias a flor de tierra. Ortega ha simplificado y, como otras veces, ha exagerado los términos (*La zona,* pá-246-250).

La fe teologal. Pero donde anda más equivocado Ortega es en la fe religiosa o teologal. Ramírez contrapone sus enseñanzas a las del Magisterio de la Iglesia. La fe es *rationabile obsequium,* conforme a la razón, aunque sobrenatural y superior a ella. No es arracional. Hay algo que precede a la fe y la razón lo prueba y lo debe admitir: es el hecho de la revelación. El acto

mismo de creer es esencial y formalmente intelectual. No es pura ceguera, sino un asentimiento del intelecto, bajo el imperio de la voluntad. La noción de fe orteguiana tiene cierta afinidad con la de los hermesianos. No se pueden compaginar *duda* y *fe* en el mismo sujeto acerca del mismo objeto. Ni la predestinación forma parte de la fe, como él cree. Se puede creer sin estar predestinado. Es por tanto esta noción radicalmente incompatible con la doctrina del magisterio de la Iglesia en este punto. Ortega ha consultado en este punto la doctrina de los teólogos, en especial de Santo Tomás, sobre la fe. Ramírez se ve obligado a escribir, después de leer lo que Ortega piensa de la doctrina de Santo Tomás acerca de la fe: «El filósofo madrileño conoce poco y mal a Santo Tomás. Lo ha leído y citado sobre este punto en la Suma Teológica y en sus principales lugares paralelos, más no en todos. Y, francamente, no lo ha entendido, ni de lejos. Causa verdadera compasión oírle, y a mí verdadera pena tener que decir ésto. Pero lo vamos a demostrar» (*La zona,* p. 265). Ortega ha confundido la *virtus intellectus* con la *virtus intellectualis,* no ha comprendido la función del entendimiento y el de la voluntad en el acto de fe, ha involucrado la fe y la filosofía, creyéndolas antagónicas. Habla bajo la impresión que le ha producido la *Histoire ancienne de l'Eglise,* de M. Louis Duchesne, obra puesta en el Indice de Libros prohibidos, que para él resulta una de las más deliciosas e inteligentes que ha leído, pero revela no haber alcanzado la auténtica naturaleza de la fe teologal y del pensamiento de Santo Tomás. «Y todavía tiene la pretensión de pensar que su idea de creencia es de suma eficacia en teología católica, aunque no sea más que para evitar y superar la torpeza e ignorancia de Santo Tomás, de Suárez y de los demás teólogos que ha visto» (*La zona,* pp. 279-291).

El «rencontre» llega a su punto final. Ramírez interroga a Marías al acabar de exponer la doctrina de Ortega sobre la fe, totalmente en desacuerdo con la doctrina de la Iglesia: «¿Es que el Sr. Marías no ha sentido ninguna tentación leyendo todo esto, sino más bien el robustecimiento y la ilustración de su fe católica?» (p. 292). Y aún examina con paciencia las lindezas que Marías ha insertado al final de su opúsculo. Una de ellas es que Ramírez ha injertado en el árbol orteguiano los frutos de impiedad, anticristianismo y quien sabe si ateismo. Que los dis-

cípulos cercanos o remotos de Ortega nunca han encontrado tal cosa, sino más bien el robustecimiento de la fe, que los errores juveniles fueron superados más tarde y no tienen conexión con el torso de su filosofía. «Ojalá fuera verdad tanta belleza —contesta Ramírez, y no se quedara en retórica sonora. Yo no sé si Marías está muy enterado en arbolicultura. Pero da la impresión de creer que las peras con que alimenta y desarrolla su fe de católico se deben al olmo orteguiano» (*La zona,* p. 297). En la juventud tuvo más errores, pero algunos sustantivos sigue conservándolos hasta el fin. Es muy dudoso que los discípulos hayan alimentado la fe católica con el pensamiento del maestro. Quizá no se han dado cuenta perfecta de lo que son aquellas ideas y de lo que es la fe por la que se cree. Han resbalado sobre unas y otras. Los diálogos que está sosteniendo con ellos dejan en claro que no les sobra conocimiento ni de Ortega ni de la fe. Marías es víctima de una ilusión cuando opina que la cristianización de la filosofía de Ortega se hizo en vida de éste y con su visible complacencia (p. 298). Discutir a Ortega no es negarle todos sus valores, sino pesarlos, y en cierto modo reconocerlos. Pero no porque a Ortega se le nombre fuera de las fronteras, hay que decir que el valor de Ortega es *filosóficamente único.* No deja de ser esto muy «provinciano». Ni el pensamiento católico perderá porque a Ortega se le cribe y se le depure de los errores que contiene. Eso no es ceder su prestigio a los enemigos de la Iglesia sino quitarle lo que le estorba. Ramírez reta a Marías a que le pruebe aquello mismo de que le acusa, de que él habla en nombre de la religión y como pretendiendo suplantar al Papa. Ha hablado como persona particular, o como teólogo, bajo su exclusiva responsabilidad. Si a Marías le molesta ver que sus libros llevan la aprobación eclesiástica, piense que corre por un despeñadero en el que va a echar a perder su adhesión a la Iglesia, enfrentándose con la Jerarquía. A todos manda el Derecho Canónico (c. 1385) *etiam laicis,* que cuando discuten ex profeso materias religiosas se sometan los libros a la aprobación eclesiástica antes de su publicación. Ninguno de los orteguianos lo ha cumplido, y ahora Marías, porque no le gustan las obras del P. Ramírez que llevan el *imprimatur* eclesiástico, está a punto de enfrentarse con la autoridad que lo ha otorgado. ¿Tendrían que consultarle a él previamen-

te, como dice que lo hacen los estudiosos orteguianos de todas las partes del globo? (p. 304-305).

Nada ha quedado preterido en la obra de Ramírez. Es de suponer que el Sr. Marías, al intentar desvirtuarla no ha escogido para ello los argumentos más débiles, sino más bien los que ha creído más oportunos, lo mismo que los orteguianos que le salieron al paso antes de él. Pues bien, Ramírez comprueba con gozo que no han podido «hincarle» el diente, y que su crítica de Ortega se revela fehaciente y más sólida después de estas intervenciones (p. 296). Se las ha tenido que ver con «la plana mayor del ejército orteguiano». Pero, a pesar del arrojo y la intrepidez que han mostrado, «no han conseguido un sólo éxito, ni siquiera el de tipo más local. Batalla definitivamente perdida en el orden de las ideas, que son las únicas que aquí cuentan» (p. 305). «Estos diálogos —especialmente este «rencontre» con el Sr. Marías— han puesto en claro en dónde están concretamente, desde el punto de vista de la verdad católica, el lugar del peligro y la zona de seguridad» (p. 306).

El libro se cierra con dos párrafos dedicados a reseñar la aparición del folleto de Laín Entralgo, *Modos de ser cristiano*, «conato de respuesta» a *¿Un orteguismo católico*?, respuesta «al rojo vivo», «desahogo» que en opinión de Ramírez puede servirle de «calmante», al cual no le dedica ni siquiera unas líneas, porque ya ha respondido a la misma cuestión al Sr. Marías en el presente libro, p. 162-169. Con el índice de nombres se cierra el libro.

***

El resultado de este «rencontre», como de los anteriores diálogos del P. Ramírez con los orteguianos está patente a cualquier lector avisado. La balanza se inclina decididamente de parte de Ramírez, quien manifiesta tener, no sólo una orientación filosófica más segura, un método de trabajo más objetivo, sino lo que en cierto modo es humillante para los orteguianos, un conocimiento más exhaustivo y profundo del mismo Ortega. Era de esperar que si Marías tiene la osadía de presentarse como teólogo y hace sus escaramuzas en este campo, reciba duras lecciones al enfrentarse con Ramírez. Este, con leve sonrisa, no exenta de ironía, tendrá que disculparle a menudo, diciendo que

no es «culpable» de los yerros en que incurre, porque «ha dicho todo eso sin darse cuenta de ello» (*La zona,* p. 231). Pero no era tan de esperar que se dejara vencer, tanto él como los demás que han recibido de Ortega «doctrina filosófica y entusiasmo español» y han acudido al palenque en su defensa, precisamente en el terreno orteguiano. Ramírez puede escribir, exultante y con auténtica objetividad: «no han conseguido un solo éxito, ni siquiera el de tipo más local» (*La zona,* p. 305). La polémica, a pesar del lodo y confusionismo, no obstante el cúmulo de apasionamiento y de ceguera que en ella han puesto algunos sectores, ha dado frutos no despreciables. Ya estamos mejor preparados para leer, comprender y valorar a Ortega. Cada cual puede discernir en sus obras el grano de la paja, recoger en un solo haz todo lo que es nervio y osatura en su sistema, y saber a qué atenerse cuando llegue la hora de pronunciar un juicio sobre su valor definitivo. Todo ello ha sido dado al lector español por obra y gracia del P. Ramírez, y en esta empresa han colaborado, indirectamente, *per accidens,* los mismos orteguianos que trataban de probar lo contrario. Por ello Ramírez termina la polémica agradeciéndoles sinceramente esta colaboración (*La zona,* p. 306). Justo es que nosotros, volviendo los ojos a la trayectoria recorrida, en esta hora judicativa, final, hagamos algunas consideraciones sobre ella.

1.ª *Polémica y filosofía.* Se quejaba Ortega de que nadie había caído en la cuenta de que sus escritos eran algo que se daba como literatura y resultaba ser filosofía. En la actual controversia puede ocurrir también que algunos se despisten, y no vean más que polémica, cuando en el fondo resulta ser una investigación filosófica, al menos en el resultado definitivo, y por aquellos que emplean juego limpio y buscan la verdad de la filosofía orteguiana. Los que se han quedado solo en el afán polémico han perdido el tiempo. A la verdad no se llega sin esfuerzo. «No faltan sospechas —escribía con un poco de exageración Ortega— para creer que la verdad será siempre conquista dolorosa de algunas cuantas almas solitarias y a menudo perseguidas» (*Obras,* IV, p. 297). Santo Tomás hace un completo análisis de las causas por qué son pocos los que llegan al conocimiento de la verdad (*Summa Contra Gentiles,* I, 4). Al final de esta polémica no puede decirse que todos, en torno a Ortega, estén de acuerdo con las conclusiones objetivas a que

ha llegado, con buenas razones, el P. Ramírez. Tendrán para ello *sus* razones. Bastará oír alguno de los orteguianos afectados más de cerca. Laín Entralgo ha escrito, sin más pruebas, después del libro *¿Un orteguismo católico*?, que se ocupaba de su posición y no a la ligera, que los argumentos por él aducidos «siguen conservando su validez» (*Modos de ser cristiano,* p. 1) y que todo el esfuerzo del P. Ramírez da la impresión de no ser más que pertinacia «por conseguir la condenación oficial de un español de veras eminente y prestigioso» (Ibid. p. 5). Podemos interrogar: ¿en qué residirá *su validez*? ¿De dónde ha sacado esa tan espantosa *impresión*? Marías por su parte también ha escrito, en un artículo cabalístico, que se trata de una conjura contra Ortega, procedente de campos diversos, y obedeciendo a consignas secretas (*Insula,* n. 146, p. 5). Los lectores que estén más allá de uno y otro campo de los contendientes pueden pensar que en la polémica hay siempre su parte de apasionamiento y verán sin duda que los orteguianos tienen *sus razones,* que la razón objetiva no acaba de comprender. A Ramírez se le hace simpática la actitud de Marías, la más provinciana de todas. «Comprendo perfectamente su postura frente a Ortega, y hasta se me hace simpática su admiración y fidelidad hacia su Maestro venerando» (*La zona,* p. 298). Carlos Luis Alvarez, advierte que el P. Ramírez ha topado entre los orteguianos «con actitudes inexorables, no dispuestas a dejarse convencer», que, a veces, como en el caso de Julián Marías, obedece a que «El sentido deportivo» de la existencia les ha enseñado «que no hay mejor defensa que un buen ataque», principio que no conviene al juego intelectual, donde no se trata de ganar o perder, sino más bien «de dar o no con la verdad» (*Punta Europa,* n. 41, págs. 124, 121, 122). Desde fuera algunos espectadores como Utz, advierten que la polémica se ha llevado a veces con «exasperada dureza» y que quizá se le ha dado demasiada importancia a un filósofo que no la tenía, pero dado el extremismo español, las cosas tenían que ser así (*Die Kultur-und Gesellschafsethik Ortega y Gasset, Die Neue Ordnung,* 13 (1959) 172-178). Ramírez ha hecho cuanto estaba en su mano para dar mayor altura a la polémica. A ello ha contribuido su ejemplo. Se ha conducido como un caballero. Ha dejado a un lado todo lo despectivo, lo insultante, lo personal. En el folleto de Marías había no poco de esto. Es curioso observar que los orteguianos pusieron su gri-

to en el cielo ante algunas frases del libro de Ramírez, fuertes, pero inofensivas, más bien expresivas y de contenido real, y no advierten todas estas pequeñeces y desahogos que ellos emplean, en el fondo de mucho peor gusto y menor altura. Un botón de muestra de esta contradicción de la elegancia la tenemos últimamente en el ex-jesuita Cencillo, que escribe una recensión parcialísima en la revista *Dokumente* (vol. VI, p. 483-485, 1959). Ramírez se ha remontado sobre todo ello, advirtiendo desde el principio y poniéndolo en práctica que «no se trata de un asunto personal, sino de algo mucho más grave» (*La zona,* p. 7). Dime lo que prefieres y te diré lo que eres, gustaba de repetir Ortega. Buen acopio de éstas preferencias de los orteguianos tenía Ramírez, y las ha dejado al margen. Las obras de Marías llevan «su inconfundible marca de fábrica: tono despectivo, agrio y destemplado, salpicado de insultos y de ataques personales. No se los tomamos en cuenta, porque no nos molestan, ni ofenden. Nos honran. Por eso se los agradecemos sinceramente» (*La zona,* p. 305). Y si forzado por las circunstancias refiere alguna anécdota personal de los opositores, lo hace con la máxima delicadeza, como en el caso del que defendía que Santo Tomás había escrito la Suma *para comerciantes* (Cfr. *La zona,* p. 68-69). El mismo Laín Entralgo, que cita con visible complacencia la frase del locutor de Radio Vaticana, afirmación por otra parte gratuita, que el libro de Ramírez «es sencillamente el paso del estudioso al polemista», ha recurrido para defensa suya y de los seglares orteguianos, faltos de tiempo y sobrados de ocupaciones más urgentes, al argumento de «la holgada calma del claustro», a la leyenda negra de Torquemada, a que Ramírez le ha contestado «latamente» (*Modos de ser cristianos,* pp. 2 y 6). Afán de polémica. Inepcias, como dice el P. Ramírez, argumentos que demuestran que se da por perdida la causa cuando se recurre a ellos (*La zona,* p. 304). Y esto no obstante, a través de las zarzas de la polémica, en la cual sin duda Marías se ha conquistado el título de «último epígono de Ortega», se llega a la *lección* y a la investigación de la verdad. En otro lugar, a este mismo propósito, nos hemos referido a las relaciones entre polémica y filosofía, haciéndonos eco de la frase, vieja de siglos, pero no gastada, de Heráclito: «La guerra es el padre y el rey de las cosas» (Diels, 22B41) (Cfr. VERITAS, 1959, pp. 38-40).La polémica es un medio para llegar a la verdad a través

de la oposición circundante, y en este caso se ha puesto de manifiesto. Después de la polémica, queda más en claro el pensamiento de Ortega acerca del hombre como animal racional, acerca de Dios, de la creencia orteguiana en relación con la fe cristiana, del valor de su opinión acerca de los primeros principios. En buena lógica orteguiana, la oposición debía ser apetecida por todos los seguidores del Maestro, que ha sumergido su filosofía en el flujo del torrente vital (*Obras,* VI, p. 417), y la ha radicado en la vida «cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es, rigurosamente hablando, drama» (Ibid., IV, p. 194), y ha dicho de sí mismo que como intelectual de vocación tiene las objeciones certeras como la cosa más agradable del mundo y no ha venido a esta tierra más que a hacer y recibir objeciones (*Qué es filosofía,* p. 262). En esta primera etapa de la polémica —y decimos *primera,* porque el P. Ramírez por su parte la ha dado por concluída, y hay fundadas razones para preveer que continuará el interés y la discrepancia en torno al *Maestro*— se ha llegado a través de cierto apasionamiento y confusionismo a la filosofía. Y ahí quedan las verdades conquistadas como prueba y como trofeo de la lucha.

2.ª *Ortega filósofo.* Marías, ante la crítica dura y exacta de Ramírez, de la obra de Ortega, se refugia en el «prestigio» que el Maestro tiene en el extranjero. Con gesto de arrobamiento llega a escribir: «Esa obra —la de Ortega— es reconocida dentro y fuera del país, como la creación intelectual más importante surgida en España en muy largo tiempo, filosóficamente única» (*El lugar,* p. 36). Pero no debe estar muy seguro de ello. Muy reciente es este juicio contrario de alguien que vive en el extranjero y debe conocer mejor lo que allí pasa que el mismo Marías. Ortega —escribe Utz— «ha tenido en el territorio de lengua alemana una *ingente multitud de lectores notables,* pero *no ha dejado hasta el presente la menor huella en la conciencia de sus admiradores*». Por ello el mismo Utz se admira de que en España haya sido ahora piedra de escándalo. Es que ignora que en España sí ha dejado huellas en las conciencias de sus lectores. Con cierto aire de suficiencia —la suficiencia de las gentes del Norte— afirma que desde allí es más profundo el conocimiento de las fuentes del orteguismo, y por ello mismo se ha de desterrar a Ortega de la sociedad de los filósofos auténticos y originales. No se le reconoce otro valor

definitivo que el de ser un «crítico de la cultura» o un «pulidor de la humanidad»: *Kulturkritiker, Weltverbesser,* y aún en estos campos tiene «múltiples desvíos y fallos fundamentales» (A.-F. Utz, O. P., *Die Kultund Gesellschaftsethik Ortega y Gassets,* Die Neue Ordnung, 13 (1959), pp. 172-178). Quizá la verdad de todo esto está en medio. Y Ramírez lo ha destacado con más precisión que nadie. Frente a los que afirmaban que Ortega no era más que un literato, él ha sostenido que más allá de sus imágenes, se da auténtica filosofía. Ortega es filósofo, aunque imite en el modo de escribir más a Platón que a Aristóteles. La filosofía puede emplear cualquier forma literaria. Nadie había puesto tan de manifiesto las raíces de su sistema. El mismo Cencillo, adverso totalmente al libro de Ramírez sobre Ortega, y a su modo de enjuiciarle, se ve obligado a admitir la sistematización que el dominico ha hecho de la filosofía orteguiana, como un valor incontestable. El carácter de su filosofía es revolucionario. Se centra en la vida, como realidad radical, y en el análisis de la misma pretende superar las posiciones encontradas de los filósofos que han oscilado entre el realismo y el idealismo. Mi vida, la vida de cada cual, es la única realidad en la cual se dan todas las demás. Esta noción cambia el centro de la filosofía, sustituye al ser, y se despliega en todos los campos que el hombre trata de conquistar. De esa raíz proceden las reformas sustantivas introducidas por Ortega en la concepción del hombre. Ya no se puede decir que sea un animal racional, ni que se valga de los primeros principios para conocer las cosas, ni que su ética tenga deberes o normas absolutas, ni que el Dios a que su investigación alcanza y tiene a la vista sea más que un Universo radical. Ramírez ha puesto en claro lo valioso y lo útil de cada uno de estos puntos, que en frase de Marías, serían como el «torso de su filosofía». Un delicioso artículo del P. Ramírez, aparecido en *Punta Europa* y ahora en folleto aparte, recoge estas doctrinas, en exposición clara y objetiva. Lleva por título *Ortega y el núcleo de su filosofía* (Ediciones *Punta Europa,* Madrid, 1959, 64 pp.). Realmente, a fuer de buen filósofo, Ramírez se ha ocupado de lo medular en la filosofía orteguiana, de sus tesis fundamentales. Y en este estudio ha llegado a comprender el alma de tal filosofía. He aquí un dato y una confesión reveladora. «Avezados a la lectura de las obras de Ortega —escribe el P. Ramírez— y dada nuestra

manera habitual de comportarnos con las obras y la persona de cualquier autor, objeto de nuestras lecturas, llegamos a intimar con él y a penetrar en su mentalidad y psicología. Por eso, cuando refiere opiniones de los demás —aunque sea bajo forma aparentemente narrativa— nos damos cuenta de sus simpatías: o sea, de si está o no conforme con ellas» (*La zona,* p. 66). Es justamente lo contrario de lo que confiesa haber hecho el Sr. Marías (*El lugar,* pp. 8-9) cuando ha leído el libro del Padre Ramírez.

Las críticas que se han alzado en contra no han hecho más que robustecer ese núcleo firmemente apresado. Laín Entralgo, otros y últimamente Cencillo (*Dokumente,* VI (1958) 484), le han acusado de juzgarlo *desde el tomismo,* como un escolástico anticuado que no tiene respeto para Ortega. Aranguren opinó que la crítica de la ética orteguiana era desafortunada en todas sus partes, y creyó ver la ética de su maestro abierta a la trascendencia. Pero en vano. Lo más que han hecho ha sido traer algún texto a colación, del cual, aislado, podía sacarse otra cosa. Pero visto en su conjunto, y habida cuenta de todo lo demás no añadía nada distinto. E. Guerrero acaba de mostrarlo en relación con la ética de Ortega, vista por Aranguren (Cfr. *Punta Europa, Una ética enraizada en la metafísica,* n. 41, pp. 125-130), y cualquiera puede comprobarlo por sí mismo. La imagen del filósofo Ortega y de su filosofía, obtenida después de la intervención del P. Ramírez, no es una pintura obtenida *desde fuera,* y por tanto de contornos borrosos, sino *desde dentro,* con nítidos perfiles, si bien reducida a lo esencial. «Ortega era un filósofo y poseía una filosofía». Era también otras muchas cosas, una personalidad polifacética. Una valoración integral debía considerar todos los aspectos (Cfr. Ramírez, *Ortega y el núcleo de su filosofía,* p. 7). Ha sonado la hora de la valoración de la obra de Ortega. Otros pensadores le han juzgado desde ángulos diversos. Discípulos como José Gaos, o Pedro Caba, estudiosos como la condesa Von Galen, y J. Fernández Santos (Cfr. *Indice,* 1959), convergen en esta inquietud de comprenderle y valorarle, y en muchos puntos sustantivos coinciden con la crítica que desde el ángulo filosófico ha hecho Ramírez. Marías encontrará una salida a este fenómeno, hablando de conjura, o de «la voz de su amo» (*Insula,* n. 146, p. 5), pero su criterio no invalida la conquista lograda.

3.ª *Ortega y el catolicismo.* Este ha sido el punto más delicado de la polémica. Cencillo estima que la actitud de Ramírez en este punto no es más que un síntoma de las relaciones entre la Iglesia y la universidad española, síntoma serio de la actitud puramente negativa de algunos círculos eclesiásticos para con los problemas de la cultura representados en Ortega. Y por tanto un paso descarriado, un *"fauxpas"*. La posición segura la mantendrían Laín y Aranguren, «los conductores intelectuales de la España de hoy» (*Dokumente,* IV, 1958, pp. 483-485). Laín Entralgo enjuicia la obra de Ramírez en este punto como un pertinaz esfuerzo hacia la condenación de Ortega (*Modos de ser cristiano,* p. 5). Marías estima que los escritos de Ortega «rara vez pueden compararse, ni para bien, ni para mal, con los contenidos de la fe» (*El lugar,* p. 26). Alguien ha visto en Ramírez un nuevo Torquemada, preseguidor de herejes, o «inventor» de artículos de fe. No faltan los que prefieren silenciar estos temas. Quieren separar bien los campos de la filosofía y de la fe y no llegar a un «género híbrido», como Mons. Pierre Jobit afirma (*Religión y Cultura,* IV (1959) 97). Todas estas actitudes y posturas, junto con otras más cómodas y estériles, que postulan el silencio, son exorbitadas. «Respetando otros pareceres y otras tácticas —escribe Ramírez— yo creo que la filosofía de Ortega, aunque deba en primer lugar enjuiciarse desde la misma filosofía o razón natural, puede y debe también considerarse desde la fe católica, para ver en qué relaciones se encuentra respecto de ella. Y digo esto porque ha habido algunos que han protestado escandalizados, de semejante afirmación. Por ejemplo, Monseñor Pierre Jobit» (*Ortega y el núcleo de su filosofía,* p. 54). La Iglesia católica tiene el derecho y el deber de juzgar las teorías filosóficas. Jacobo Frohschammer que defendía la total autonomía de la filosofía, y que la actitud de la Iglesia debía ser tolerar los errores filosóficos y dejar que la filosofía se corrija a sí misma, fue condenado por Pío XI (Cfr. *Ibid.,* pp. 54-55). Derecho y deber que compete a la Iglesia y a los filósofos católicos. Deben éstos velar por la defensa de la verdad y por el bien de los católicos, máxime en el orden intelectual. La fe es siempre *"stella rectrix"* de la orientación cristiana, y no pueden ser verdaderas las doctrinas que estén en oposición con ella. La verdad de fe es más segura y más alta. La verdad no puede ser contraria a la verdad, y por ello la fe

misma resulta para el católico la piedra de toque de toda verdad humana, y de toda filosofía. Por esto en la obra de Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset,* se acudía a la fe para valorar en último término el contenido de la misma. Y en contra de lo que afirman y no prueban los orteguianos, de esa comparación ha resultado que Ortega y su filosofía chocan con la fe católica en muchos de sus puntos fundamentales: origen y naturaleza del hombre, primeros principios de la razón, idea de Dios, ética del obrar humano, etc. La filosofía de Ortega en estos puntos y otros está en oposición con la fe católica. Ya saben los católicos a qué atenerse en estos puntos fundamentales, cuando leen a Ortega. Hacía falta en España luz sobre estos puntos. Había muchas confusiones. Los diálogos con Ramírez manifiestan que el confusionismo serpentea y aparece donde menos se podía esperar. Si merced a sus esfuerzos se ha logrado que brille el sol en estos campos, Ramírez no ha trabajado en vano. Los mismos orteguianos, que se dicen y son católicos, deben agradecerle el esfuerzo. «Me duele en el alma —esribe Ramírez— tener que decir todo esto, pero la realidad se impone. Yo no niego a Ortega cualidades personales excelentes de bondad, de afabilidad, de honradez y de fidelidad a sus amistades. Tengo para su persona el máximo respeto. Y en su obra escrita total hay muchísimas cosas excelentes que se pueden y se deben aprovechar por los mismos católicos, sobre literatura, sobre arte, sobre la cultura, sobre la historia y sobre tantas cosas. Pero en cuanto a su filosofía propiamente dicha, en particular en lo que se refiere a los puntos fundamentales que hemos recorrido, y a algunos otros, nos parece inaceptable desde la filosofía pura, a la vez que peligroso y vitando desde la fe católica» (*Ortega y el núcleo de su filosofía,* pp. 61-62).

Las cosas quedan así en su verdadera órbita, y si desaparece la hinchazón del apasionamiento, ceguera de la inteligencia, hasta los mismos que han alzado su voz en contra, vendrán a reconocerle. Ya es hora.

A. LOBATO, O. P.

"¿Por qué me hice sacerdote?" *

Más que un juicio crítico del libro, lo que pretendo es simplemente recoger, con la máxima sencillez y sinceridad posibles, las impresiones que en mí ha ido dejando su lectura.

Por creerlo de justicia, vaya por delante toda mi admiración y agradecimiento a los promotores de esta interesantísima encuesta. Obligado parece hacer constar que es éste un libro original e innovador, que tiene su razón de ser en estos tiempos, por responder a una verdadera necesidad. Creo que por eso, en las actuales circunstancias espirituales de nuestra Patria, está llamado a despertar —desde luego, ya lo ha conseguido en muchos— interés y, sobre todo, que es lo que importa, a hacer mucho bien a las almas. Libros como éste ¡bienvenidos sean siempre!

Para mayor claridad y exactitud en mis impresiones, examinaré *brevísimamente* los tres puntos siguientes:

a) El libro, comparativamente.

b) El libro, en sí: actualidad y eficacia.

c) El libro, desde el punto de vista de los consultados. ¿Fallos, reparos?

Empecemos por el primer punto. Para satisfacción de los promotores, lo primero que queremos decirles, es que pueden estar tranquilos, ya que todo el mal sabor de boca y daño que haya podido dejar o hacer la lectura de otro, en nuestra Revista reseñado, y cuyo título es: «¿Cómo ve usted al sacerdote?

(*) Edic. «Sígueme». Salamanca, 1959.

¿Qué espera de él?», viene con éste a desaparecer casi por completo.

Yo no sé si me equivocaré, pero me permito pensar, sin que nadie me lo haya dicho, que no ha sido mera casualidad el que el libro que estamos comentando, haya visto la luz pública al cabo de algún tiempo de publicado el anteriormente citado. Aseguraría que todo estaba preparado y que su publicación ha sido muy intencionadamente hecha. Había que borrar la pésima impresión, el desagrado y disgusto causado en ciertos ambientes por el primero; y a la verdad, con éste de ahora se ha logrado plenamente, y hasta con creces. Y si realmente los promotores del libro no tuvieron tal intención, que den gracias de que, sin ellos pretenderlo, ha venido Dios a ayudar y a librar de toda responsabilidad, al inspirarles tal encuesta.

El valor del libro en cuestión resalta tanto más, cuanto más presente se tiene el contenido del anterior. Los promotores de esta encuesta ¿no lo habrán visto así y obrado con el deseo de poner las cosas en su punto y con fin de deshacer el mal efecto que haya podido producir el otro tan distinto, tan discutible, hecho a base de una encuesta con intervención casi exclusiva de seglares? Insisto tanto en esto, para que más claramente se vea mi propósito.

Ciertamente, quien haya leído despacio los dos libros, fácilmente comprobará el contraste. El primero cronológicamente, se escribió pidiendo al seglar que opinara y casi que señalara defectos, y marcara como orientaciones, en todo lo referente a la actuación ministerial del sacerdote español de nuestros días. Absurdo: porque jamás puede ser ésa incumbencia del seglar. El otro, en cambio, posterior, nos describe por quien puede y debe hacerlo por derecho y con competencia, lo que el seglar, sea quien fuere, necesita saber, lo que de algún modo ha de aprovecharle y hacerle bien. Creo que con lo dicho, aunque muy resumida, queda perfectamente declarada una de las finalidades y ventajas, acaso la principal en la intención de los promotores del libro: aclarar y puntualizar.

Pasemos ahora al segundo punto, el libro mirado en sí mismo: su actualidad y eficacia.

Indudablemente que son muchas, como vamos a ver, las ven-

tajas que se pueden seguir de tal libro, y de su lectura por los seglares.

Teniendo en cuenta los tiempos que corremos, y que hay planteados graves problemas de orden espiritual: problemas de deformación de las conciencias cristianas, de ligereza en el opinar y en el hablar, cuando no de malas intenciones, manifestadas por muchos que se dicen católicos, y tendentes a desprestigiar al sacerdote en España, sin excluir a veces ni a la misma Jerarquía; este libro es de suma importancia y convendría difundirlo cada día más y recomendarlo a todos. Más que al sacerdote, su lectura aprovechará al que no lo es.

A) Para muchos, sobre todo, jóvenes, pudiera ser —estoy completamente seguro que llegará a serlo cuando lo conozcan— ocasión de amar lo que es ser sacerdote, y de sentirse entusiasmados con esta sublime y única dignidad. Páginas hay emocionantes, que contribuirán a una labor de atracción. El tiempo lo irá diciendo. Motivos tienen para alegrarse y para gradecer al Señor los promotores, si las cosas las miran desde este punto de vista.

B) Para otros muchos —y aquí entra toda esa masa de los inconscientes, católicos, sí, pero a veces por irreflexión mal intencionados: todos los que gustan de hablar de lo que no saben (díganlo si no esas oficinas, esos talleres, esas reuniones de sociedad, esas tertulias, donde se juntan ellos y ellas, sabios, intelectuales y presuntuosos, y donde el tema casi obligado —¡qué pena de esta España católica—! es el sacerdote, y donde todo lo que se dice, la inmensa mayoría de las veces se dice con el único fin de ridiculizarle)— esperemos que la lectura del libro pueda ser fuente segura de sana información y de conocimiento sobre el sacerdote, que les obligue a rectificar, o al menos, a no hablar tan a la ligera. He aquí otra de las grandes ventajas que yo encuentro en este libro tan interesante.

C) Para otros muchos —padres y madres— será el mejor modo de hacerles comprender que no han de estorbar, sino más bien ayudar a sus hijos en sus afanes y empeños de vida más perfecta en este mundo, como lo es la del sacerdote católico. De todos bien sabido es que, bajo este aspecto, son muchos, por desgracia, los padres cristianos que se oponen con terrible hostilidad a sus hijos, cuando se trata de su vocación sacerdotal o religiosa; o cuando menos, muy dados a buscar pretextos y ra-

zones humanas, con tal de poder impedir la vocación sacerdotal del hijo. ¡Qué bien les vendría leer y meditar este libro! Yo aconsejaría a los confesores que, si alguna vez tropiezan —¡y serán tántas!— con padres que obran con este criterio tan desacertado y contrario a los designios de Dios, recomienden con insistencia la lectura de este libro. Seguros pueden estar de que hará muchísimo bien.

D) Y, por fin, otra de las grandes ventajas que puede proporcionar la lectura de este libro, es que así nuestra Religión —la Iglesia— queda dignificada con esos maravillosos y emocionantes cuadros por los cuales van desfilando personajes que han sabido dar ejemplos de laboriosidad, que han dejado huellas de su saber y que han contribuído al progreso de las ciencias y, sobre todo, que han edificado y siguen edificando al pueblo cristiano con el heroísmo de sus vidas consagradas y con su santidad. ¡Ojalá todos aprendieran a apreciar justamente el sacerdocio católico! Que no debe cabernos la menor duda de que, si ser sacerdote es siempre un don de Dios para el que no lo es, lo es también para la familia de que es miembro, y además un timbre de gloria y de honor para una sociedad que, como la española, se gloría de ser cristiana.

Y sin más, paso al tercer punto: el libro en sus respuestas.

Desde luego, nada más edificante que el lenguaje empleado por todos los consultados. Emociona oir, cuando quieren responder escuetamente y sin rodeos, las causas determinantes, desde el punto de vista humano, de su vocación sacerdotal. Encanta —¿por qué no decirlo?— cómo estos hombres, cada uno según lo que es y desde el puesto que la Providencia le ha asignado: cardenales, obispos, religiosos, teólogos, predicadores, polemistas, escritores, humildes sacerdotes, recién convertidos y recién sacerdotes; coinciden en afirmar que el elemento esencial en la vocación sacerdotal, del cual jamás se podrá prescindir, es la gracia de Dios. Para todos ellos, el sacerdocio es una gracia de vocación.

Resulta sencillamente estupendo el entusiasmo con que algunos nos recuerdan los deberes y la terrible responsabilidad de ser sacerdote. Verdad, que no todos los que responden a la encuesta, logran llegar al alma. Acaso en algunos no se advierta plena exactitud y sobrenaturalidad en el hablar. Yo creo —y

no lo digo por mero afán de poner peros—, que algunas respuestas son demasiado estudiadas y hasta complicadas. Y es claro que lo muy estudiado da la sensación, muchas veces, de afectado, y por eso desencanta un poco. Parece como si algunos hubieran tomado ocasión de la encuesta para hacer su autobiografía. En algún otro caso, como si se pretendiera aprovechar la encuesta para hacer alardes de teología, por querer meterse en muchas filosofías. Según mi humilde parecer, una encuesta como la presente, debe tener un carácter muy ceñido. Yo hubiera preferido que algunos no dijeran tanto, aunque sólo fuera por eso de que en el mucho hablar —y también en el mucho escribir— no puede faltar pecado. (Entiéndase).

La nota destacada debe ser, a fin de que el libro no pierda eficacia y la encuesta resulte eficiente como obra de apostolado y de edificación del pueblo cristiano, la sencillez y la humildad. A pesar de estos pequeños reparos, sinceramente creo que todo está logrado en la presente obra.

Y ahora una observación final. Bien está lo anecdótico, que al fin y al cabo viene a dar un carácter de amenidad a las respuestas; pero aún en este caso, la prudencia aconseja evitar las excesivas anécdotas y sobre todo tener la habilidad de poner lo que merezca la pena y venga al caso. Y digo esto, porque las hay —anécdotas— que no parecen tener otra finalidad que la de llenar páginas; y otras, en cambio, son hasta de mal gusto, si se quiere. Todavía no sé por qué en un libro como éste, de marcadas características de apostolado entre los seglares, y que sabemos que está destinado a caer en manos de éstos, para quienes está escrito principalmente, se hacen resaltar ciertos pormenores, episodios banales, y que pudieran interpretarse por algunos lectores en sentido poco favorable. No sé, por ejemplo, a qué puede venir el que uno de los consultados, que antes de ingresar en un Seminario diocesano, estuvo como estudiante en un Colegio Apostólico, y del cual por no sentirse con fuerzas tuvo que salir; al describir la vida de los estudiantes de aquel Colegio Apostólico, de una Orden que no se menta, y que no sabemos cuál fue ni tampoco interesa, deje consignadas frases como éstas:

«un intenso olor típico de refectorio y de convento, por los pasillos».

«La sopa perpetuamente salada».

«Un Padre que me entregó un devocionario de la Orden y me retiró el Quijote»...

«Me dieron una blusa caqui, que era el uniforme de casa entre los escolares. Vestidos de ellas, me parecían todos hospicianos, desharrapados, y yo uno de ellos, sin personalidad y sin aliño»...

Y como éstas, otras varias frases, fuera totalmente de tono. ¿Quién no ve que este lenguaje más que favorecer, perjudica, —aunque pueda causar gracia— al que lo escribe, y de rechazo, al libro? Una encuesta como ésta exige seriedad y también caridad. Esta, más que nada, edifica al prójimo.

Y como remate, en obsequio a los que acaso no hayan leído el libro y no puedan hacerse con él, transcribo la respuesta, para mí modelo en esta encuesta, del Cardenal Siri. Es breve, sencilla, y está escrita con humildad y con espíritu muy sobrenatural.

Dice así:

«Reverendo señor: Acepto participar en la encuesta que usted dirige. Se trata de una buena obra, y por tanto me parece obligado colaborar humildemente.

Me pregunta: "¿Por qué me hice sacerdote?". He aquí mi sencilla, verídica y brevísima respuesta. No tengo ninguna necesidad de escribir páginas enteras, siendo tan sencilla la cosa: Me he hecho sacerdote porque he nacido con esta idea y jamás he tenido otra. No puedo decir cuándo me vino, porque se confunde con mis primeros recuerdos.

«Doy gracias a Dios de que haya sido así. ¿Por qué ha sido así? No lo sé y quizá sólo Dios lo sabe. A veces pienso que el buen Dios lo ha dispuesto así por los méritos de mis padres y por los santísimos ejemplos que recibí de ellos. Mi padre —un obrero— se levantaba horas antes del trabajo para ir todos los días a la santa Misa y a comulgar. El, con mi madre, ha hecho que mi pensamiento estuviera siempre dirigido, desde mi primera infancia, a las cosas de Dios. Nunca me hablaron de vocación, y cuando hablé yo, me hicieron esperar un año para que supiese lo que hacía.

«Esta es mi breve historia.

«Le envío mis cordiales saludos, reverendo señor, y le bendigo de todo corazón.

Giuseppe. Cardenal-Arzobispo de Génova».

¿Qué más que esto, con más exactitud, con más elegancia, con más humildad y sobrenaturalidad, se puede decir?

Y termino felicitando una vez más a los promotores de la encuesta, así como a los que en ella intervinieron. Que Dios les pague el gran servicio prestado a las almas, y bendiga con abundancia las intenciones de apostolado que les han guiado, y que lo que ellos con tanta unción y competencia nos dicen en este libro, llegue a profundizar en las almas de nuestros hermanos.

Fr. Antonio del Riego, O. P.

BIBLIOGRAFIA

A. PEINADOR, C. M. F., *Teología moral de los estados de perfección*. Madrid, Coculsa, 1959. 410 págs.

La obra está destinada a la formación de aquéllos miembros de los estados de perfección que no hacen la carrera eclesiástica, pero que razonablemente desean conocer la naturaleza y obligaciones de su estado con un conocimiento teológico relativamente profundo, superior, desde luego, al que ordinariamente se venía proporcionando a esta clase de personas. Los numerosos Institutos nacidos a imitación del *Regina Mundi*, de Roma, serán los que con mayores ventajas puedan servirse de esta obra.

El P. Peinador divide su obra en dos partes; una general, acerca de las nociones de fin, voluntariedad, moralidad, acto virtuoso, pecado, ley, precepto, conciencia; y otra, especial, acerca de las obligaciones propias de los estados de perfección. El P. Peinador es un especialista en estas materias que ahora expone una vez más con gran competencia. Al tratar de la conciencia hace una fuerte impugnación del probabilismo, tendiendo quizás, como en general ocurre a través de toda la obra, a un cierto rigorismo. Nos agrada particularmente lo que el P. Peinador dice acerca de la obligación de seguir la vocación (pp. 197-201). En cambio, no encontramos muy acertada la división de la caridad en caridad de *suficiencia* y caridad de *supererogación* (p. 171), porque, bien miradas las cosas, en la caridad nunca puede haber supererogación. Hubiésemos visto con gusto que el P. Peinador hubiera explicado el sentido que él da al *modo* de la caridad, cuando dice (p. 171), que ese modo no cae bajo precepto. Quizá se refiera al modo de practicar la caridad, es decir, de amar a Dios sirviéndole en los estados de perfección o en la simple profesión de la vida cristiana. Pero quisiera uno no necesitar hacer esta suposición.

Fr. A. Bandera, O. P.

Nota.—La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíe, los que estime oportuno dado el carácter de la Revista. Todos, no obstante, serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

ANGEL SANTOS HERNANDEZ, S. I., *Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su Teología.* Santander, Ed. Sal Terrae, 1959. 15'5 x 22. 541 págs. 85 ptas.

Necesitábamos en español una obra que con mayor amplitud que los simples manuales y, sin ser una obra meramente escolar, nos presentase con objetividad y claridad la realidad de las iglesias orientales separadas. Casi siempre los manuales escolares que corren en nuestras manos sacrifican todo lo que pueda haber de interés humano y religioso de dichas cristiandades en aras de un esquematismo forzado. La presente obra del Padre Angel Santos recoge todo lo que pudiera haber de sugerente en estos temas y lo presenta en una visión amplia, en la que tiene cabida todo lo que pueda contribuir a una mayor comprensión de aquellos hermanos separados, pues estamos seguros que no sabe nada del Oriente quien sólo ha aprendido mecánicamente unos cuantos argumentos para probar el primado romano. El recurso frecuente a la historia de estas cristiandades contribuye en grado sumo a entender su misma teología. Las divergencias humanas, sicológicas y hasta religiosa son de tal grado que sin un conocimiento mayor que el que solemos tener de su espíritu y de su ambiente nos hayamos incapacitados hasta para comprender su misma teología, que obedece a tradiciones peculiares, no del todo coincidentes con el espíritu latino.

La obra presente sigue un esquema ya clásico: las causas de la separación, la historia de la teología Oriental y los puntos principales en que difieren de nuestros dogmas. Pero estos mismos temas están tratados de un modo más comprensivo del que solíamos ver en otras obras, sin ocultar la verdad cuando el caso lo exige. Dos puntos encontramos en esta obra tratados con mayor amplitud y que no se solían tratar en semejantes estudios: la historia del movimiento ecumenista, muy bien resumida y expuesta con claridad aunque no creemos que tenga mucha trascendencia para el estudio del Oriente ni de su teología, y unas páginas dedicadas al próximo concilio ecuménico, que en el conjunto de la obra resultan muy circunstanciales y le quitan transcendencia.

Quizá el mayor valor de la obra sea una bibliografía perfectamente trabajada. Se han recogido minuciosamenta todos los artículos y obras sobre cada uno de los temas. Aquí se transparenta la obra del profesor dedicado varios años a esta materia. En este aspecto la obra es muy superior a todo lo que conocíamos hasta el presente en español, siendo así de gran interés no sólo para el aficionado sino también para el estudioso. En contraste con esta amplia bibliografía que el autor conoce, notamos que se circunscribe en muchos puntos, hasta casi parecer una simple traducción, a determinadas obras como las de Jugie o Gordillo, valiosas en sí, pero ya algo antiguas y por eso hubiéramos deseado que el autor con su magnífica preparación nos hubiera dado una nueva elaboración más perfilada de estos temas ya tratados y una nueva visión de otros más actuales. En concreto, encontramos poco sobre las doctrinas eslavófilas modernas que, si bien sus doctrinas no están en la línea tradicional de estas iglesias, pero tienen hoy gran influjo como pudo apreciarse en el Congreso de Atenas. Desearíamos también una exposición del estado actual de estas iglesias; su organización, estatutos y tendencias doctrinales: en una página se despacha toda la moderna concepción de las autocefalías y sus relaciones con

los poderes estatales, y sin embargo todo esto lo creemos de capital importancia para entrar en contacto eficiente con las iglesias de Oriente. También nos hubiera agradado ver más ampliamente estudiados los intentos de unión con Roma a través de la historia y las causas de su fracaso; siempre será esto de más interés que seguir repitiendo la cancioncilla del c. 28 de Calcedonia y la ambición de los patriarcas bizantinos, cosas que justificarían el «caso» de 1054, pero no una excisión que se viene prolongando varios siglos.

Encontramos también muy anticuada —¿falsa también?— la solución que se da a la posición de los cismáticos por respecto a la Iglesia católica. Seguir hablando de pertenecer al alma de la Iglesia (gracia santificante) nos parece desacertado; o el hablar de que los disidentes son «hermanos débiles en la fe» resulta poco exacto y falto de precisión. Esta terminología estaría bien cuando el P. Jugie escribía su primer tomo de teología oriental, pero hoy ya están más clarificados estos problemas. Hubiéramos agradecido al autor que en las páginas dedicadas a la posición de las iglesias disidentes por respecto a la Iglesia católica nos hubiera expuesto el sentido de lo que ha dado en llamarse «vestigia Ecclesiae», de tanta importancia para determinar la posición auténtica de estas cristiandades. Decir que la Iglesia verdadera es sólo una, no esclarece la situación de estas iglesias que tiene de singular el que conservan realidades que son propias de esa única Iglesia verdadera. Por demás, algunos defectos de impresión esperamos sean subsanados, v. gr. en la pág. 52, el título de rito syro-occidental por el de syro-oriental.

Estos puntos que indicamos son sólo deseos nuestros de ver esta obra más perfecta de lo que es. Los buenos manjares dejan siempre apetito. No dudamos en recomendar esta obra, muy superior a las que hasta ahora teníamos en este género. Alabemos, sobre todo, la sinceridad con que el P. Angel Santos procede, muy lejos ya de las viejas apologéticas de campos de batalla.

P. A. Osuna. O. P.

NICOLAS LIESEL, Pbro., *Las liturgias de la Iglesia Oriental*. Traducción del alemán por el P. SANTIAGO MORILLO, S. J. Madrid, Espasa-Calpe S. A., 1959. 19 x 27.

El desconocimiento que existe entre los occidentales respecto a las grandes tradiciones y a la vida misma de la Iglesia Oriental se extiende también a la liturgia, alma informadora de esa mentalidad oriental cristiana. Pero hoy se impone al cristiano que quiere vivir con intensidad su momento histórico una mayor vinculación con todas las fuerzas de las que la Iglesia es dueña; es preciso conocer bien las riquezas domésticas para emplearlas con eficiencia. Y entre las variadas riquezas que conserva este Oriente católico es la liturgia una de las más valiosas. Su venerable antigüedad, su simbolismo tan acertado y el realismo de sus expresiones dogmáticas hacen que la Liturgia Oriental tenga derecho al aprecio de todos los cristianos. Las palabras elogiosas de los últimos pontífices, singularmente Pío XI, nos confirman en ello. Hay que alejar de nosotros la idea de

que la conservación de estos ritos obedezca sólo a un cierto anacronismo o al afán de conservar recuerdos evocadores. Estas liturgias son, junto a su antigüedad, tan actuales como el mismo sacrificio de la Cruz que contínuamente renuevan y cuya renovación es la Liturgia por excelencia. Son actuales porque son también la expresión de una fe que no ha cambiado y de unos sentimientos en los que nosotros somos los últimos eslabones de una cadena que enlaza con Cristo. Apologética viva es la que tenemos leyendo sus anáforas, himnos y oraciones, pues a través de ellas certificamos la identidad de fe con los cristianos de los primeros siglos, en que estas liturgias quedaron substancialmente establecidas.

Por esto acogemos con mucha simpatía todo intento de ponernos en contacto con esta expresión de la tradición cristiana. El presente libro ha intentado llamar la atención sobre las liturgias de Oriente, explicando en qué consisten y algunas de sus características. Es una edición muy cuidada de la editorial Espasa-Calpe que, por medio de fotos selectas de las principales ceremonias de la Misa en rito oriental con sus correspondientes explicaciones históricas, intenta dar a conocer al gran público español los ritos orientales. El lector puede enterarse aquí de las principales características de las liturgias copta, etiópica, siria, malancar, maronita, griega, melquita, rusa, rutera, caldea, malabar y armenia y saborear al mismo tiempo, algunos de sus preciosos textos. Como se ve, están representadas todas las liturgias que tienen fieles católicos. Personalmente hubiéramos deseado que se centrasen más en las liturgias originarias y más ricas, como la griega y la siria, y no dar igual importancia a éstas que a sus derivadas, como la malancar o la melquita. Los textos e introducciones a cada liturgia los creemos muy acertados y asequibles a cualquier público. Algún pequeño error, como la no correspondencia de las láminas con las explicaciones de la liturgia griega, esperamos que serán subsanadas en otras ediciones. También nos hubiera gustado que la sección denominada «particularidades», de cada liturgia, nos explique su respectivo simbolismo, que es el alma de la liturgia, pues da más bien la impresión que es un libro a modo de diccionario de rarezas orientales.

Menos grato nos resulta el criterio de darnos a conocer las liturgias del Oriente a través de las descripciones y figuras de la misa privada. Nos parece un error grave de perspectiva. En Oriente las misas en que se vierte el esplendor de la liturgia y la atención del pueblo fiel son las mismas solemnes y concelebradas. Así está en el carácter y en la tradición del Oriente. Las misas privadas tienen un carácter de excepción que impide que se les presente como tipos de Liturgia Oriental. El que entre nosotros no suceda así, no obsta nada.

Con entusiasmo alabamos el gusto exquisito puesto en la presentación del libro. Las fotos han sido hábilmente seleccionadas. Quizá alguna todavía dé la impresión de estar hecha en Roma...; de rito se cambia fácilmente, pero de estilo no tanto. En algunas liturgias se transparenta mucho la influencia latina. La frase del Card. Tisserant en el prólogo: «...es voluntad expresa de la Iglesia el restaurar la pureza de los antiguos ritos, caso de que en alguno de ellos los católicos hayan introducido modificaciones litúrgicas», desearíamos que no quedase en puro formulismo.

Junto con el presente libro el Centro de Estudios Orientales de Madrid

facilita doce films sobre las doce liturgias explicadas en este libro, y que nosotros no hemos tenido el gusto de ver. Elogiamos calurosamente esta iniciativa y otras muchas de dicho Centro.

Con verdadera unción desearíamos que el público leyese este bello libro, que nos muestra los tesoros de aquellas antiquísimas liturgias perdidas un día casi completamente para la Iglesia católica, y cuyo lento rescate le va costando siglos de lucha. Dios quiera que un día estas liturgias no se celebren sino en una única comunidad cristiana.

P. A. Osuna, O. P.

Il Monachesimo Orientale. (Orientalia Christiana Analecta, 153). Roma, Pont. Instit. Orientalium Studiorum, 1958. 17 x 24 pág. 3000 l.

Se recogen en este volumen los trabajos que sobre el tema del monacato oriental se presentaron en un Congreso organizado por el Pontificio Instituto Oriental en el año 1958, así como la alocución que con tal motivo les dirigió Pío XII.

Los primeros trabajos van ordenados a estudiar las características generales de la espiritualidad monacal y del papel importante que ésta juega en el Oriente. Muy interesantes son las observaciones que el P. Hauherr hace sobre el gran influjo que el monacato oriental ha tenido a lo largo de la historia en la excisión de la unidad cristiana, así como en su restauración (recuérdense las controversias iconoclastas), índice claro de la importancia de este género de vida y de su influjo en el pueblo oriental.

Vienen después varios trabajos dedicados al estudio del transcendental Motu Proprio de Pío XII «Postquam Apostolicis Litteris». El P. Pujol, a través de una investigación histórica del monacato bizantino antiguo como del de las diversas comunidades que retornaron a la unidad perdida, y comparándolo con el dicho Motu Proprio, concluye que éste restaura el verdadero y auténtico espíritu monacal del Oriente. El P. Rezac se detiene en un estudio no menos interesante sobre «Las diversas formas de unión entre los monasterios orientales» que sirve como de ambiente a los cánones del Motu Proprio sobre la forma de organización de los monasterios.

También se estudian detenidamente cada una de las formas peculiares que el monacato ha adoptado en cada una de las iglesias eslava, bizantina, copta y siríaca. El P. Amman, nos recuerda los incidentes entre la Orden de S. Basilio y la jerarquía católica de rito ruteno en Ukrania, debidas a un poco de falta de comprensión hacia el verdadero monacato oriental. Detalles muy interesantes en los estudios de los PP. Spidlik y Corbo sobre lo que constituye el ambiente de la vida monástica: desde su culto por las obras de espiritualidad de los antiguos Padres, a las que los monjes denominan «Sagrada Escritura», hasta la descripción concreta de la habitación de un monje. Hay otros dos trabajos dedicados al estudio de la reforma de S. Teodoro el Estudita, que tanto benefició al monacato oriental. Muy relevante es también el monacato etiópico por su gran influjo espiritual y cultural sobre el pueblo. Lo mismo cabe decir del monacato armenio.

Si el monacato oriental necesita hoy una reforma es evidente que hay que hacerla conforme al espíritu encarnado en sus mayores glorias y de

modo que el monje encuentre siempre en su monasterio un verdadero camino para llegar a Dios precisamente a través de ese olvido del mundo que constituye su vocación peculiar. Y, aunque es laudable que en el Oriente surjan Ordenes y Congregaciones al estilo de las que hay en el Occidente, a su lado debe conservarse siempre y fomentarse la verdadera vida monacal, cuyas más puras esencias están encerradas en las tradiciones del Oriente y cuya historia es de capital importancia en la historia misma del Oriente cristiano. Dios no cesará de suscitar nunca almas que sean atraídas hacia su amor por una huída total del mundo. Pío XII en su Alocución a este Congreso sobre el monacato oriental, resaltaba que había que aprovechar todos los datos que las ciencias históricas nos dan respecto a la primitiva vida monacal para restaurarla en su sentido auténtico, limpia de las diversas adherencias lamentables que en el curso de los siglos hayan venido a robarle su primer brillo; y al mismo tiempo conservar todas las aportaciones positivas con que ésta se enriqueció, como la dirección individual del monje en sus caminos espirituales, para que no suceda que quien pretende practicar sólo la abnegación acabe cayendo en un vergonzoso orgullo personal.

P. A. Osuna.

H. Bacht, H. Fries, R. J. Geiselmann, *Die mündliche Uberlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition.* Herausgegeben von M. Schmaus. München, Max Hueber, 1957. 15 x 21. 210 págs. 12'80.

Miguel Schmaus nos da en este libro tres de los trabajos de una reunión tenida en Königstein para tratar las posiciones modernas sobre el problema de capital importancia en la Teología, que es la Tradición. Desde la proclamación solemne del dogma de la Asunción este problema viene siendo particularmente estudiado, pues no cabe duda que el modo especial como está contenido este dogma en las fuentes de la Revelación contribuye a aumentar la importancia de la Tradición.

Los tres estudios aquí recogidos son de carácter histórico, y debidos a tres profesores destacados en el estudio de estas materias. El P. Bacht estudia la Tradición y el Magisterio en las discusiones sobre el dogma de la Asunción. En él da una respuesta acertada a las críticas de los protestantes Löwenich, Cullmann y G. Ebeling, quienes creen que esta noción ha llegado entre los católicos a un punto muerto. Y, a continuación, analiza las posicione sde algunos católicos (sobre todo de los PP. Rahner y De Lubac), respecto a las relaciones entre Tradición y Magisterio, originadas como es evidente por su posición acerca de la evolución de los dogmas.

H. Fries nos resume con mucha claridad la posición de Newman y hace ver su evolución hasta un concepto de la tradición como desarrollo armónico de las doctrinas de la iglesia primitiva.

Por fin. J. Geiselmann vuelve a actualizar toda la controversia del Concilio de Trento sobre el «partim-partim» referida a las tradiciones orales y escritas y que no entró a formar parte de sus decretos. El autor se sitúa en la línea de Möhler, que ve en la tradición la interpretación viva de la Escritura.

P. Antonio Osuna, O. P.

EXCMO. SR. D. LAUREANO CASTAN, *Jerarquía y pueblo en la Iglesia.* Madrid, Sociedad de Educación Atenas, S. A., 1959. 140 págs. 50 ptas.

Uno de los temas que mayor atención mereció de los intelectuales católicos de nuestro tiempo, es el que se refire a la personalidad de los bautizados en la Iglesia y sus relaciones para con la Jerarquía eclesiástica. Algunos, sin duda con buena intención, propugnaron doctrinas falsas que el representante de Cristo en la tierra se vió obligado a proscribir.

El Excmo. Sr. D. Laureano Castán, Obispo Auxiliar de Tarragona, logra exponer magistralmente en este libro la verdadera doctrina teológica sobre estas materias, explicando con claridad las tesis católicas y denunciando valientemente las extralimitaciones a que llegaron algunos autores que se decidieron a escribir sobre las mismas. Para ello se apoya en dos eximios maestros del dogma católico: uno antiguo (San Ignacio de Antioquía), y otro moderno (Pío XII). Con lo añejo y con lo nuevo se demuestra la homogeneidad de la doctrina católica y la continuidad uniforme e inalterable de nuestro dogma religioso, que todos debemos santamente creer y vivir, si queremos mantenernos en la línea señala por Cristo a los que quieran ser discípulos suyos.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

ROGER HASSEVELDT, *El misterio de la Iglesia.* Trad. del francés por JOSE SANCHEZ GUERRA, S. I. Buenos Aires, Editorial Educación y Vida, 1958. 4 fasc., con un total de 358 págs. 15 ptas., cada fasc.

La labor pesada que la eclesiología viene realizando en los últimos tiempos —en concreto, desde Moehler, Scheeben y la llamada «escuela romana»— es casi siempre inasequible al no iniciado por encontrarse muy dispersa en obras y revistas de investigación. Tenemos todavía muy pocas obras generales que recojan de una manera sistemática sus conclusiones. Sobre todo, lo seglares necesitan de obras que les pongan en contacto inmediato con la realidad viviente de la Iglesia, tal como nos consta en la tradición cristiana. En esta obra cualquier lector de nuestros días podrá comprobar lo sublime de este misterio, cuya revelación estaba reservada a la plenitud de los tiempos. La obra se hace además atrayente por su estilo, el orden en la exposición y la claridad de los conceptos. En su contenido creemos que el libro es una verdadera obra de divulgación teológica, avalada por la larga docencia de su autor en el Seminario Mayor de Lille.

H. L.

J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers.* Paderborn, F. Schöningh, 1959. 135 págs. 7'40 y 9'40 DM.

El sexto volumen del curso manual de teología dogmática, que viene publicando desde hace algunos años J. Brinktrine, está consagrado a la Madre del Salvador. Esta obrita es, como advierte el autor, la continuación

y complemento de su libro anterior acerca de la Encarnación y la Redención. No puede separarse la Mariología de la Cristología.

La obra que reseñamos está dividida en tres partes: la primera estudia la maternidad divina de María, como fuente y raíz de todos los demás privilegios; la segunda, la más extensa, trata de los privilegios de María en particular; la tercera, titulada «María y nosotros», explica las relaciones de la Virgen con la humanidad y el derecho que tiene al culto de hiperdulía.

En dieciséis tesis precisas, breves y claras, probadas cada una de ellas con los argumentos tradicionales de la S. Escritura, SS. Padres y razón teológica, nos ofrece el autor un resumen bien hecho de la doctrina católica sobre la Madre de Dios. Al final de cada tesis se encuentra una selecta y rica bibliografía.

M. Sánchez, O. P.

ALBERT FRIES, C. Ss. R., *Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter*. (Thomistische Studien, VII). Freiburg Schweiz, Paulusverlag, 1958. XI-412 págs. 26 DM.

La colección «Thomistische Studien», de la revista «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», se ha enriquecido con esta obra del P. Fries acerca de «Las ideas de San Alberto Magno sobre la Madre de Dios». El libro consta de dos partes: en la primera, el autor hace un análisis minucioso de veinticuatro obras teológicas y exegéticas de San Alberto, siguiendo el orden cronológico, y extrae de ellas los conceptos o pensamientos referentes a la Virgen María; en la segunda, nos presenta lo que podría muy bien llamarse una «Mariología de San Alberto Magno». A este fin A. F. estudia, compara, valora, los textos albertinos recogidos en esas veinticuatro obras. Es el primer trabajo de esa índole, ya que está hecho a base de todos los escritos de San Alberto, aún de los inéditos, prescindiendo en absoluto de aquéllos que son de dudosa autenticidad, como, por ejemplo, del «Mariale», o «Super Evangelium Missus est», cuya paternidad se niega hoy día a San Alberto Magno. No obstante, la investigación de su teología mariana, tal como aparece en sus escritos auténticos, muestra que es, entre los teólogos de la Edad Media, uno de los que más y mejor escribieron sobre la Madre de Dios. «Su teología mariana, concluye A. F., puede llamarse «moderna», por lo que se refiere al criterio, al método, y, en su mayor parte, al contenido».

Este libro merece la atención de los especialistas y de los profanos, interesados en Teología dogmática, Historia de los Dogmas, así como en la historia de la Exégesis bíblica.

M. Sánchez, O. P.

GASTON COURTOIS, *¿Sabes educar?* 4.ª edic. española, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, S. A., 1959. 20 x 14. 167 págs.

El título del original francés «L'action féconde», nos parece más apropiado y fiel al contenido que el de la traducción española; ya que en esta obrita el meritorio pedagogo francés no nos habla de cómo debemos educar, ni de las normas prácticas pedagógicas que nos enseñen a hacerlo o nos sirvan para revisar nuestros métodos, como parece quiere indicarse con la pregunta *¿Sabes educar?*, sino que más bien nos señala las condiciones personales de orden natural y sobrenatural que debe poseer el educador para que su obra sea fecunda.

Aunque editada con cierto gusto adolece de un buen corrector de pruebas y es una lástima, pues el contenido ya no puede ser más rico y fecundo en la materia. Dejando sin mencionar las faltas menores de imprenta, sugerimos la conveniencia de poner, en sucesivas ediciones, la línea o líneas que faltan al principio de la página 26, pues habiendo acabado la 25 con punto y aparte, comienza la 26 con la media palabra «tencia»; en la 100 lo que «el fabulista dijo»: sin duda el traductor dejó esa frase para hacer una versión más poética y elegante pero, una vez acabada toda la traducción sufrió un olvido que nos ha dejado incompleto el argumento; y en la 107 sustituir la línea 9 que tiene su lugar en la 14 por la correspondiente que no se encuentra en toda la página.

Son éstas pequeñas motitas de polvo en el brillante contenido de la obrita, profunda, sugeridora, interesante, que recomendamos muy de veras a todos los educadores: religiosos y seglares, a todos los padres de familia, a todos que tienen cura de almas, a todos los superiores y que podía muy bien servir de breviario y libro de meditación y autocrítica formativa no sólo para los sacerdotes, sino también para los maestros y profesores seglares. No es un tópico, lo que acabamos de afirmar ni un buen quedar con la editora, pues la obrita es densa y clara y de un valor excepcional.

Fr. Tomás Montull, O. P.

GASTON COURTOIS, *El secreto del mando*. 5.ª edic. española, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, S. A., 1959. 20 x 14. 151 págs.

Interesante y útil, como pocos, para conocer la psicología de los niños y el modo de educarlos, este librito del Abate Courtois. No se trata de una obra repleta de teorías y abstracciones, sino por el contrario, de 533 puntos, sencillos y claros, en los que se nos dan vertidas prácticamente las normas pedagógicas que constituirían el conjunto de una serie larga de libros. El autor, con recto y sano criterio pedagógico, han vertido en 138 páginas de texto la quintaesencia de todos sus estudios, experiencias y amor a los niños.

Es un libro para maestros y educadores, que no puede leerse de un tirón y dejarlo en el estante, sino que agrada desde sus primeras páginas, que se revela como utilísimo aún para los más enterados, que se brinda a meditarlo profundamente antes de ejercitarse en el arte de educar, que será el mejor maestro durante el ejercicio y aprendizaje de la difícil tarea

de formar y conducir niños y que sirve para reflexionar y rectificar puntos de vista erróneos a los que ya llevan largos años dedicados por entero a esta misión. Lo único que de él no nos gusta es el título de la traducción española, porque no refleja el contenido. Está más adaptado el original francés *"Pour réussir auprés des enfants"*.

Si los principios del capítulo I «Vida interior», son fundamentales y exentos de lugares comunes, para todo educador católico; los del II «Cualidades del director», revelan un conocimiento auténtico del alma infantil, compendio exacto y claro de cuanto se haya escrito sobre la materia, con la gran ventaja de que aquí está expuesto en pocas líneas, con una aplicación concreta, a modo de ejemplo, en cada caso. El apartado III del capítulo III «Dirección», es utilísimo no sólo para los educadores sino para los sacerdotes en su ministerio de confesonario, catequesis y predicación, con mayores y menores. Gran valor tienen las reflexiones psicológicas y religiosas del cap. IV «Organización y colaboración», para todos lo que directa o indirectamente se vean envueltos en empresas de apostolado y dirección.

Fr. Tomás Montull, O. P.

GUY JACQUIN, *Los niños, un mundo de sorpresas y misterios*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, S. A., 1959. 20 x 14. 230 págs., en rústica.

Nos encontramos ante una de las obras más originales, más profundas y al par más claras y sencillas que sobre la psicología del niño, en sus dos aspectos: estático y dinámico, se han escrito. Es traducción del original francés *"Grandes lignes de la Psychologie de l'enfant"*, realizada y prolongada con un gusto y estilo literario exquisitos, por la Inspectora de Enseñanza Primaria, Doña Josefina Alvarez de Cánovas.

La obra consta de dos partes: la primera, que corresponde a la psicología estática, compara al niño con el adulto, haciendo una serie de observaciones dirigidas a «conocer la naturaleza profunda del niño, tan diferente de la nuestra» y la segunda, psicología genética, compara al niño consigo mismo, estudiándolo a través de las distintas etapas de su evolución y de los tres grandes períodos de crecimiento separados por dos períodos de crisis, que, para el autor, se dan normalmente en todos los niños. En el último capítulo, dedicado a la Psicología Diferencial de sexos, nos habla de la niña y jovencita.

Toda la obra está llena de sugestión e interés; conoce profundamente el tema de que trata; es el fruto maduro de un investigador que, al hablarnos del niño, busca no sólo darnos los resultados últimos de todos sus años de trabajo y meditación, sino también una pieza literaria, clara, sencilla y profunda; que además ha tenido el acierto de encontrar una excelente traductora, amante de los niños y dedicada a su estudio y educación; quien la ha mirado como cosa propia y ha escogido lo más selecto y poético de nuestra lengua para rodear de mayor valor, al ser bellamente legible, el que por su contenido ya poesía.

Después de cada capítulo se encuentran unos cuadros titulados «Para tu gran tarea de educador», en los que se resume la doctrina del mismo,

a través de formas y modos concretos de reacción infantil. Sentimos sin embargo, dos concesiones que hace a la psicología del siglo pasado y principios de éste, hablando del «complejo de Edipo», en la crisis de los tres años y de la «magia, animismo y artificialismo», en el período de los tres a siete años. Aceptamos y admitimos los hechos, pero negamos la explicación. Cierto que en la primera de ellas, no realiza más que una concesión nominal «Es lo que hemos convenido en llamar *complejo de Edipo*» (p. 70) y parece sugerir la verdadera explicación del hecho en «si el padre es más rudo y autoritario y la madre más débil» (p. 71). Pero en la segunda, sin que se identifique plenamente con lo que quieren suponer y la finalidad a que apuntan quienes hablan de «creencias mágicas», y «animismo», sí parece convencido de que a esos hechos que en el niño se encuentran, más o menos claros, debe llamárseles con esos títulos, que si no procedieran de un horizonte inaceptable, podríamos, con ciertas cauciones, dejar pasar.

De todos modos, justo es decirlo, tienen tan poca importancia en la obra que no desvirtúan su gran valor, por lo que no dudamos en recomendarla a maestros, pedagogos, sacerdotes y padres de familia, sobre todo a aquellos que tengan que tratar con «niños difíciles», convencidos de que en ella hallarán las soluciones que necesitan.

Fr. Tomás Montull, O. P.

JOAQUIN SANCHIS ALVENTOSA, *Ejercitatorio. Teoría y práctica de ejercicios espirituales.* Volumen I: *La dirección de ejercicios y Curso de ejercicios para sacerdotes.* Barcelona, Ed. Litúrgica Española, 1959. XI-469 págs. Volumen II: *Curso para religiosos y religiosas.* 514 págs.

Con gran interés hemos leído esta preciosa obra del P. Joaquín Sanchis, verdadero experto en esta actualísima obra apostólica. Sobre todo nos ha cautivado la primera parte, dedicada al director de ejercicios. Le habla con espontaneidad y unción religiosa; las observaciones sicológicas son atinadísimas; quiere que éste se ponga en contacto inmediato con el público al que ha de enseñar su verdadero camino y le enseña, al mismo tiempo, a penetrar en el jugoso fruto de la doctrina ignaciana en la que cada frase es un paso en la búsqueda de Dios en nosotros mismos, pero que algunas veces pasan desapercibidas al director inexperto. Toda la obra del P. Joaquín Sanchis es un bellísimo comentario al *Libro de los Ejercicios.* El autor está firmemente convencido que la obra de los ejercicios en la mente de San Ignacio entraña un trabajo de colaboración entre el ejercitante y el director para fijar la posición de aquél frente a Dios. El uno debe entregarse inteligentemente a su misión y el otro abrirse humildemente a las insinuaciones del Espíritu Santo en el cumplimiento fiel del método.

También el plan general de la obra merece nuestros mejores aplausos. Las meditaciones están pensadas y ordenadas teniendo ante los ojos un público determinado: sacerdotes, religiosos, hombres, mujeres. Prescindir de este elemento concreto al redactar un libro de ejercicios corre el peligro de que las meditaciones y, a veces, el plan mismo, deban de ser cambiados de tal modo que acaben haciendo inútil el libro en cuestión. Ciertamente

que determinados puntos han de ser tratados en cualquier tanda de ejercicios, como por ejemplo, el pecado, el fin último, la obra de imitación de Cristo...; pero aun en estos casos es evidente que los matices variarán mucho en dependencia del público a quien éstas meditaciones se dirigen. Esto había de tenerse muy en cuenta en un libro que, como el presente, trata de servir no sólo de posibles esquemas a desenvolver sino también de meditación en los mismos ejercicios.

De los siete cursos especializados que contendrá toda la obra en los dos presentes volúmenes tenemos tres de ellos, que son los de sacerdotes, los de religiosos y religiosas. En cada uno de estos tres cursos se sigue el método ignaciano de un modo tan inteligente que sin caer en un formulismo literal constituyen verdaderos comentarios llenos de unción mística a la obra de San Ignacio. Y en cada caso se saben matizar los elementos que pueden ser un resorte para la auténtica conversión a Dios: en los sacerdotes el recuerdo del sacerdocio ejemplar de Cristo; en los religiosos el sacrificio de sí mismo, y en las religiosas la entrega por amor a la Voluntad de Dios. Y todo ello recurriendo siempre al verdadero ejemplar: Cristo. El perfecto orden de las materias y el vigor teológico con que están tratadas hacen que esta obra sirva tanto para el director de los ejercicios como para el ejercitante, que puede a través de ella seguir una verdadera tanda de ejercicios.

La presentación de la obra es muy de alabar. Tan sólo hemos encontrado el defecto de una cierta incoherencia de las citas y el que en determinados momentos se nota un cierto fondo franciscano que pudiera restar universalidad a esta obra que es apta y digna de estar en la mano de todos los que hacen o dan tandas de ejercicios.

Fr. A. O.

TIHAMER TOTH, *Cristo y los cristianos hoy*. Madrid, S. E. Atenas, S. A. 1959. 407 págs. 80 ptas.

Este libro, refundición de dos obras anteriormente publicadas por la misma Editorial, no es sino un grito angustiado, y optimista al mismo tiempo, en pro de una cristificación de nuestro mundo contemporáneo. Hay que llevar a Cristo a todas las actividades de la vida de hoy. Cristo debe hacerse presente en la Prensa, la Radio, la Televisión, el deporte, la cátedra universitaria, o la nave inmensa de una gran fábrica... Cristo debe entrar en la vida individual, familiar y social. Cristo hoy no puede estar al margen ni de la vida corriente de cada individuo, ni de la vida íntima de cada familia, y desde luego Cristo tiene que hacerse patente en la vida pública de cada nación.

Un libro sencillo de lectura, ameno por su estilo, periodístico, y que sin duda puede hacer mucho bien a esa gran masa de gente, que no lee Teología, porque no la entiende. Aquí tiene un libro de vulgarización, que habla a la razón y al sentimiento. R. C.

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*. (Archivo Silberiano, 3). Edic. del P. SIMEON DE LA SDA. FAMILIA, O. C. D., Burgos, El Monte Carmelo, 1959. 10'5 x 15'5. 1.687 págs. 165 ptas.

Presentamos al público de nuestra revista una nueva edición de las obras de San Juan de la Cruz, que está en la línea de la edición popular del P. Silverio de Sta. Teresa. Por las modificaciones introducidas y lo digno de su presentación no dudamos en expresar nuestra felicitación a quien se ha encargado de prepararla.

Indicaremos algunas de las sabias modificaciones introducidas. Recoge integramente todo lo que nos ha llegado, salido de las manos de San Juan de la Cruz; se ha acrecentado el número de cartas que hasta ahora podíamos leer en similares ediciones; recoge asimismo diversos documentos oficiales en cuya redacción intervino el Santo y que, si bien no contienen doctrina alguna espiritual, está fresco en ellos el sello de su carácter y su personalidad; tenemos también en esta edición los dichos y sentencias del Santo que, a modo de billetes, fueron recogidos por sus oyentes o discípulos. De interesante y acertada calificamos la decisión de darnos las dos redacciones del *Cántico Espiritual* ya que en la segunda redacción intentó el autor reorganizar, y explanar en algunos casos, la primera edición; se trataba, por consiguiente de una nueva obra con un nuevo orden y una nueva lógica que convenía respetar y a las que no se atendía suficientemente con una mera lista de diferencias. Para la primera redacción de esta obra ha usado el editor, por primera vez, el manuscrito de las carmelitas de Sanlúcar de Barrameda. También tenemos con esta edición las dos redacciones de la *Llama de Amor viva*, si bien éstas no difieren tanto entre sí como las del Cántico. El estar realizada la segunda redacción de la *Llama* en los últimos años de la vida del gran místico y el ser el libro en que más se rozan los límites del misterio divino, hace su lectura interesante en extremo.

La presente edición ha reunido de un modo perfecto las exigencias de una crítica severa y, al mismo tiempo, todos los elementos que pudieran hacerla altamente popular. Ha creado un aparato crítico sencillo e intuitivo en extremo. Por otra parte, el formato es muy manejable y la impresión es correcta. La disposición cronológica de todos los escritores del Santo contribuye a seguir su mismo itinerario espiritual, reflejado limpiamente en estas bellas obras redactadas en el fervor de sus éxtasis.

P. A. Osuna, O. P.

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 10-V-1959

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAVA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4118

La Ciencia Tomista dedicará su próximo número, en forma extraordinaria (semestre julio-diciembre) al Centenario de los teólogos Domingo Soto y Melchor Cano

La Ciencia Tomista dedicará su próximo número,

en forma extraordinaria (semestre julio-diciembre)

al Centenario de los teólogos

Domingo Soto y Melchor Cano